حسن خ. غريب

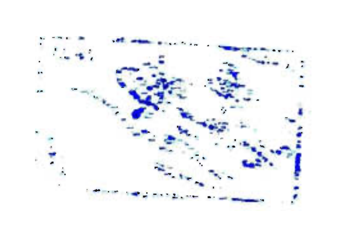
نحو تاريخ فكري - سياسي

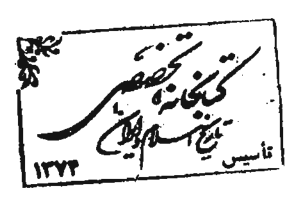
لشيعة لبنان

الجزء الأول

(منذ العام ٦٣٥ - ١٩٤٣م)







نحو تاريخ فكري - سياسي

لشيعة لبنان



حسن خ. غريب

نحو تاريخ فكري - سياسي
لشيعة لبنان

(أوضاع واتجاهات)

الجزء الأول

(منذ العام ٦٣٥ - ١٩٤٣م)

توزيع دار الكنوز الأدبية - بيروت

كتب صدرت للمؤلف

١- **في سبيل علاقة سليمة بين العروبة والإسلام**: دار الطليعة: بيروت: طبعة أولى أيلول / سبتمبر ١٩٩٩: طبعة ثانية: تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠٠

٢- **الردة في الإسلام**: دار الكنوز الأدبية: بيروت: طبعة أولى أيلول / سبتمبر ١٩٩٩: طبعة ثانية: تشرين الأول / أكتوبر ٢٠٠٠

- حسـن خليل غريب
- نحو تاريخ فكري - سياسي لشيعة لبنان
- الطبعـة الأولى أيلول/سبتمبر ٢٠٠٠

توزيع دار الكنوز الأدبيـة
بـيروت لبـنان
ص.ب. ٧٢٢٦ - ١١
تلفون/فاكس: ٧٣٩٦٩٦ / ٠١

محتويات الكتاب

-مقدمات وإشكاليات في منهجية البحث عن تاريخ المذاهب الدينية في لبنـــان.....٩

الباب الأول

العقيدة الشيعية:تطورها العرفاني، وتأثيراها السياسية عبر التاريخ.

- تقـديـــم ٣٣

الفصل الأول

الفــكر الشيعي:أسس المعرفة الدينية والسياسية

- تمهـــــيد ٣٧

I- تاريـخ نشـأة التشيُّـع.. ٣٩

II- هل التشيـع سبب أم نتيجـة ؟ ٤٤

III- أصـول المعرفـة الشيعية.. ٥٤

١- الوظيفـة المعرفيـة للإمـام المعصوم ٥٧

٢- الآثـار المعرفيـة.. ٦٣

IV الاتجاهـات السياسية في الفكر الشيعي. ٧٤

- التيـار الأول: بناء الدولة الإسلامية على قاعدة ولاية الفقيه. ٧٩

- التـيار الثاني: الاتجـاه المحافظ لا يُجيز الولايـة

لغير الإمام المهدي المنتظر. ٨٧

V إستنتاجـــات ٩٠

الفصل الثاني

التكتيك السياسي يطبع العلاقة بين الشيعة العرب وغير العرب

تمهيـــد ٩٧

I الشعوبـية: ماهيتها وأسباب نشأتها.. ٩٩

II التأثـيرات الفكريـة. ١٠٣

III التأثـيرات الإجتمـاعيـة. ١١٠

IV التأثيرات السياسية ١١٤
V التأثيرات الدينية. ١٢٥
VI الشعوبية الفارسية والشيعة العرب. ١٣٢
١- في تحديد مكان نشأة التشيع، ومراكز النشاط الشيعي ١٤٢
٢- في تحديد الأصول الفكرية وتفاعلها مع بعضها البعض. ١٤٣
٣- في عامل المصاهرة. ١٤٤
٤- في تحديد العوامل السياسية. ١٤٤
٥- في تحديد العوامل القومية. ١٤٤
٦- في تحديد المعتقدات الدينية-السياسية. ١٤٧

الباب الثاني

الشيعة في لبنان منذ العهد الأموي حتى استقلال لبنان

(٦٣٥م - ١٩٤٣م)

- تقديم. ١٥٣

الفصل الثالث

الشيعة في لبنان و مرحلة ما قبل تمظهر الفكر القومي العربي

(منذ العهد الأموي حتى نظام المتصرفية في العام ١٨٦١م)

I- المذهب الشيعي ينتقل إلى لبنان في العهد الأموي. ١٥٩
II شيعة لبنان ينخرطون في الثورات ضد العباسيين. ١٦٠
III في العهد الصليبي:الشيعة في لبنان والحماية الذاتية لوجودهم. ١٦٦
١ - الأتابكة الأتراك (١١٠٤-١١٥٤م=٤٩٧-٥٤٨هـ). ١٦٧
٢- الدولة الزنكية (١١٥٤-١١٧٤م=٥٤٨-٥٦٩هـ ١٦٨
٣- صلاح الدين الأيوبي (١١٧٤-١١٩٣م=٥٦٩-٥٨٩هـ ١٧١
IV-العهد المملوكي وتصفية الحساب مع الشيعة (١٢٦٠-١٥١٦م=٦٥٨-٩٢٢هـ).
١- السياسة الدينية واضطهاد الشيعة ١٧٣
٢- المماليك يطبّقون نمطاً جديداً في السياسة الإقطاعية ١٧٥
٣- الحركة العلمية الشيعية: دينية المضمون لتدعيم عقائد المذهب. ١٧٩

٧- العصر العثماني وتكوين الاقطاع المذهبي عند الشيعة
(١٥١٦-١٨٦١م=٩٢٢-١٢٧٧هـ). ١٨١
١- التنظـيم الإقطـاعي في جبل عامـل: ١٨٥
أ- علاقـة حكام المقاطعات مع الدولـة. ١٨٦
ب- علاقـة المقاطعجيـين، في جبل عامل، مع الفلاحين. ١٨٧
ج- العلاقـة بين المقاطعجيـين. ١٨٧
د- علاقة مقاطعجيي جبل عامل مع مقاطعات الجوار الجغرافي: ١٨٨
- العامليون مع المعنيين: تأييد فتمرد (١٦٠٣-١٦٩٧م=١٠١١-١١٠٨هـ).
- العامليون مع الشهابيين: تمرد فحكم ذاتي (١٦٩٧-١٨٤٢م=١١٠٨-١٢٥٨هـ).
٢- إنتفاضات جبل عامل بين الاضطهاد الاجتماعي-الديني،
والأطماع السياسية-الاقتصادية. ١٩٢
٣- فلاحو الشيعة ومزارعوهم وقود للانتفاضات بمحرك مذهبي. ٢٠٠
٤- الحركة الفكرية للشيعة دينية الطابع، ومحاولة فتح نوافذ
على العلوم الأخرى لخدمة المذهب. ٢٠٧
VI - إستنتـاجـات. ٢١٢

الفصل الرابع
الشيعة في لبنان و مرحلة تمظهر النهضة القومية والوطنية
(١٨٦١ م - ١٩٤٣ م)

-تمهـيد ٢١٩
I وضع لبنان في ظل بروتوكول ١٨٦١م، ونظام المتصرفية. ٢٢٣
١- العوامل المؤثرة في ولادة نظام المتصرفية. .. ٢٢٣
٢- نظام المتصرفيـة: الاتجاهات السياسية والاجتماعيـة . ٢٢٦
أ- إنعكاسات النظام الجديد على الاتجاهات الاجتماعيـة. ٢٢٨
ب- إنعكاسات النظام على الاتجاهات السياسية. ٢٢٩
٣- نظـام المتصرفيـة: الوجه الثقافي والفكري. ٢٢٩
II مرحلة تمظهر الاتجاهات الوطنية والقومية حتى نهاية العصر العثماني. ٢٣٣
١- المظاهـر العامـة لحركـة التحديث. ٢٣٣
٢- مرحلة التمظهر القومي العربي. ٢٣٥

٣- التمظـــهر السياسي للطوائف اللبنانية. ٢٣٨
٤- مظـــاهر وأساليب الحركة السياسية في لبنان. ٢٤١
٥- شيعة لبنان:مظاهر الحركة السياسية واتجاهاتها. ٢٤٥
٦- إستنتـــاجـــات. ٢٤٨
III لبنان في عهد الانتداب الفرنسي. ٢٥٥
المرحلة الأولى:الدعوة للوحدة مع سوريا، ورفض الكيانية القطرية
(من ١/٩/١٩٢٠م إلى ١٣/١٠/١٩٣٦م): ٢٥٩
المرحلة الثانية:تكوين لبنان القطري
(١٣/١٠/١٩٣٦م إلى ٢٣/١٠/١٩٤٣م). ٢٦٨

IV-إتجاهات الشيعة الفكرية والسياسية في مرحلة الانتداب الفرنسي. ٢٧٠
١- الشيعة في المرحلة الانتقالية:دعوة للوحدة مع سوريا ومقاومة للانتداب..... ٢٧٠
أ- الشيعة في لبنان يؤيّدون الوحدة مع سوريا.
ب- المقاومة الشيعية ضد الانتداب الفرنسي.
ج- الانتداب الفرنسي يقرد حملة ضد الرافضين والمقاومين.
٢- الشيعـــة وتمركز الكيان اللبناني الجديـــد. ٢٧٥
أ- تأطير الاتجاهات السياسية والاجتماعيـــة.
ب- الواقـــع الثقافي والتعليمي للشيعة.
V إستنـــتاجـــات البـــاب الثـــاني. ٢٨٧
- الملاحـــــق ٢٩١
- المصـــادر والمراجـــــع. ٢٩٩

****

مقدمات وإشكاليات

في منهجية البحث عن تاريخ المذاهب الدينية في لبنـــــان

حَفِل تاريخ لبنان بالصراعات الطائفية بين معتنقي الأديان المختلفة تارة، وبين معتنقي المذاهبَ الدينية حتى وإن انتموا إلى دين سماوي واحد تارة أخرى. فلبنان يحتضن، بشكل متميِّز، عشرات المذاهب المتفرعة عن الأديان السماوية، وبشكل خاص الإسلام والمسيحية.

لم تعــرف الــدول الإســلامية- العربية منها تحديداً، في أي زمان ومكان، ما عرفته الســاحة اللبنانــية، قبل توحُّد لبنان وبعد توَحُّده، من مجازر طائفية ومذهبية. وإذا كانت أواخــر عهــد الخلفاء الراشدين، وعصر الأمويين، قبل استيلائهم على الخلافة الإسلامية، وينطبق الأمر نفسه على العصر العباسي أيضاً، قد شهدت صراعات مذهبية- سياسية، فإنما كانــت محصــورة بين مذاهب واتجاهات إسلامية، وتحديداً بين المذاهب السُنِّيَّة والمذاهب الشيعية.

في ظل الصراعات الطائفية و المذهبية على الساحة اللبنانية، تاريخياً، كان الشيعة في لبنان أصحاب دور فيها. و لقد حاول الكثيرون، كل من منطلقاته الفكرية والسياسية، أن يفسِّر تلك الصراعات:

-كان بعضهم يعزوها إلى التناقضات الدينية أو المذهبية، مع أن أمثلة كثيرة في التاريخ كانت تدل بوضوح على أن أبناء الدين الواحد تارة، أو بعض أبناء المذهب الواحد تارة أخرى، كانوا يخوضون صراعات دموية بعضهم ضد البعض الآخر.

- أما آخرون فكانوا يعزون هذه الصراعات إلى دوافع طبقية اقتصادية مع أن رؤساء المتصارعين كانوا أبناء طبقة واحدة، في الوقت الذي كان فيه الفقراء هم وقود المعارك التي كانت تحصل.

- أما الذين يردُّون الأسباب إلى عوامل الاستقواء بالخارج، التي كان المتصارعون يســتندون إليها، فيصوِّرون هذه العوامل على أنها كانت إما ذات عصبية دينية، وإما ذات مطــامع استعمارية. ولكن ما كان يقف معترضاً على أن يكون هذا سبباً وحيداً، هو ما كان يتمثل بالدعم الذي كانت تتلقاه بعض الطوائف من دول لها علاقة دينية معها؛ بينما كانت بعض الطوائف الأخرى تردُّ على هذا الاستقواء باستقواء مماثل و لكن بقوى أخرى تــربطها معهــا صلات دينية أو مذهبية، تارة؛ أو مصالح سياسية أو اقتصادية من دون أية روابط مذهبية أو دينية تارة أخرى.

في دائرة تحليل الأسباب و الدوافع للصراعات الطائفية، أو الطائفية المذهبية، كانت لكل من المحلّلين أسانيد و تبريرات تلعب دوراً في إثبات صحة تفسيراتهم، وفي الوقت ذاته كانت تبرز من جهة أخرى أسانيد وتبريرات تضعف من صحة تلك التفسيرات.

على أي حال، وعلى الرغم من تعددية مذاهب التحليل التي لم يشكّل أي منها عاملاً حاسماً في تفسير صحيح وكامل، بقيت الصراعات الطائفية والمذهبية مستمرة ومتواصلة.

لهذه الأسباب كان لا بُدَّ من الخوض مجدداً و الإدلاء بدلو آخر في ساحة مذاهب التحليل والتفسير، التي عملت على تحديد أسباب الصراعات الطائفية والمذهبية. أما المنهج الذي سنستند إليه، ونرجو باستخدامه ليس التحليل والتفسير، فحسب، وإنما تحقيق نتائج تصب في مصلحة فهم هذه الأسباب و العوامل من جهة، وللمساهمة في وضع تصور يحدُّ من استمرارية الصراع الطائفي أو الطائفي- المذهبي ليشكّل خطوة على طريق إنهاء هذه الصراعات من جهة أخرى.

قد يكون طموحنا مثالياً، ولكن المثالية ليست بالضرورة مستحيلة التحقيق؛ ونفي مبدأ الاستحالة، من قِبَلنا، يستند إلى ما نراه من تجارب كانت ناجحة نسبياً في هذه أو تلك البقعة من بقاع العالَم.

يستدل البعض على استحالة إنهاء الصراعات الطائفية أو الطائفية – المذهبية بما جرى وما زال يجري في لبنان منذ مئات السنين. و هم بمثل هذا الاعتقاد كأنهم وضعوا للعقل البشري حدوداً لن يستطيع أن يتخطاها؛ و حكموا عليه بالجمود والضعف إلى الحد الذي جرَّدوه فيه من الطاقة الهائلة التي وضعها الله فيه؛ وإننا، على أقل تقدير، لم نشهد حتى الآن مرحلة وصلنا إليها تبرهن على أن العقل البشري توقّف عن ابتكار الجديد، بل إن ما نشهده – في عصرنا هذا- عكس ما يحسبه الكثيرون؛ ففي كل يوم يظهر اكتشاف جديد، وفي كل خطوة تبرز محاولة للوصول إلى العالم خارج الكرة الأرضية؛ ناهيك عن تطور العلوم الإنسانية التي تصب في دوائر التغيير الثقافي والاجتماعي؛ وقد تغيرَّت، فعلاً، البنى الاجتماعية والسياسية والفكرية لكثير من المجتمعات.

ما هو، إذاً، المنهج الذي سنستخدمه في بحثنا هذا، والذي نحسب أننا باستخدامه نصل إلى الهدف المقصود، أو إلى بعضه ؟

إن دراسة الجماعات الدينية، يقول حسن حنفي، تنطلق من مستويات ثلاثة:

– **الأول**: وهو ما يظهر من الأفعال الخارجية لأفراد الجماعة والتنظيمات الاجتماعية التي ينتسبون إليها؛ وهو المستوى الذي يدرسه علماء الاجتماع.

– **الثاني**: وهي الأفكار و النظريات التي يتبنّاها أفراد الجماعة و التي تعطيهم تصوراتهم النظرية للعالم ودوافعهم للسلوك؛ وهو المستوى الذي يدرسه المفكرون والفلاسفة.

– **الثالث:** الدوافع و البواعث النفسية و التاريخية التي تكمن وراء الأفعال والنظريات، وهو المستوى الأكثر عمقاً، و الذي توجد فيه "الأصولية الدينية" في مرحلة الكمون، و التي لا يمكن إلا لعالم النفس والمورخ وفيلسوف الحضارة دراستها ووصفها.

"فالمنهج الاجتماعي، والعرض الفكري النظري، والتحليل النفسي والتاريخي، كل ذلك يساعد على فهم الظاهرة، ورؤية جوانبها المختلفة دون الوقوع في السرد المنهجي واعتبار الظاهرة اجتماعية خالصة أو نفسية خالصة أو سياسية صرفة أو اقتصادية تعبِّر عن الأزمة الاقتصادية في المجتمع. فذلك كله ابتسار للظاهرة ناتج إما عن تعصب للمنهج أو عن رغبة دقيقة للتقليل من أهميتها واستقلالها" (1).

تأتي مناهج تحليل الصراعات الطائفية السائدة قاصرة عن فهم الأسباب الحقيقية والكاملة لها، ذلك لأن كلاً منها ينظر إليها من زاوية جزئية، فيصيبها النقص في الزوايا الأخرى ؛ و لأن الزوايا التي نظرت منها تلك المناهج كانت متباعدة جاءت الخلافات متباعدة أيضاً.

إذن، هل يمكن أن ننظر إلى تلك الصراعات في وقت واحد، من زوايا مختلفة ؟ وكيف يمكن ذلك ؟

نحسب، من وجهة نظرنا، أن رؤية الصراعات الطائفية من زوايا مختلفة هو أمر ممكن، وذلك باعتماد منهج مُرَكَّب بين مختلف مذاهب التحليل و التفسير. يستند هذا المنهج المركَّب، أساساً، إلى النسق الفكري(2)، الذي تلتزمه كل جماعة دينية، و هو بالتالي يُعدُّ الركن الأساسي في تشكيل النسق الثقافي لهذه الجماعة، كما إنه يُحدِّد اتجاهاتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

إستناداً إلى كل ذلك، نحسب أن دراسة مجتمع ما، أو دراسة جماعة محددة تنطلق أساساً من دراسة فكرها أولاً ، و كيف يؤثّر هذا الفكر في تطورها الاجتماعي والتاريخي والاقتصادي فالسياسي ثانياً؛ ونحسب، كذلك ، أن درجة التطور في الميادين، التي تمارسها جماعة ما، لها تأثير جدلي في تطوير فكرها، وهكذا دواليك.

ونحسب، كذلك، أن اختلاط الطوائف الدينية المتعايشة في بيئة واحدة يؤدي إلى تفاعل هذه الجماعات على المستويات الاجتماعية و الاقتصادية. و لكن هل يؤدي، هذا بدوره، إلى تفاعل فكري فيما بينها ؟ بمعنى آخر: هل يؤدي الفكر الديني لجماعة تتعايش مع جماعة أخرى إلى تفاعل فكري بين هاتين الجماعتين ؟

---

(1) حنفي، د. حسن: **الحركات الإسلامية في مصر**: المؤسسة الإسلامية للنشر: بيروت: ١٩٨٦: ط١: ص ص١٢-١٣.

(2) النسق الفكري هو مسألة نسبية؛ قد يكون متقدماً أو متخلفاً، ويتغير من جماعة إلى أخرى. ولكنه على الرغم من ذلك يُعَدُّ أساساً لتشكيل الأنساق الثقافية للجماعات المختلفة، ويحدد اتجاهاتها السياسية أولاً، ويؤثّر في تحديد اتجاهاتها الاجتماعية والاقتصادية ثانياً.

إننا نشك في حصول ذلك ؛ و السبب أن الفكر الديني يرتكز إلى مُسلَمات لا تجوز مناقشتها، وقد يُحرِّم، في معظم الحالات، هذه المناقشة.

أما هل يؤدي التفاعل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي إلى تفاعل فكري ؟

إن التعايش الحاصل بين مجموعات دينية - إثنية في لبنان هو مساحة لاختبار هذه الفرضية لمعرفة المدى الذي تتقارب فيه مصالح الناس، و مدى انعكاس العدالة في تأمين هذه المصالح على إمكانية التقارب الفكري الديني فيما بينها.

إن تحديد نظرة الجماعة إلى دور الفكر: أجامدة هي أم متحركة ؟ أيمتلك العقل- من وجهة نظرها-إمكانية التطور أم الحكم عليه بالجمود، والتسليم بحقائق مطلقة ؟

للوضوح النظري في اتجاهات نظرة الجماعة، بلا شك، مدلول مهم وأساسي لجهة تحديد إمكانية تطور الاتجاهات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لهذه الجماعة، أو لجهة نفي هذه الإمكانية.

ينطلق اختيارنا لمنهج التحليل و التركيب، في بحثنا عن الشيعة كجماعة دينية، من معرفتنا لسهولة تطبيقه في دراسة جماعة مستقلة في ذاتها، بعيدة عن التأثر والتأثير في أو على جماعات أخرى لها أنساق فكرية تتعارض أو تتناقض معها أولاً؛ و لازدياد الصعوبة في الدراسة كلما ازداد عدد هذه الجماعات ثانياً.

إن تداخل الجماعات التي تتناقض في أنساقها الفكرية الدينية، وفي بناها و اتجاهاتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، يُعَدُّ عائقاً في وجه تحديد سهلٍ لمنهج الدراسة والتحليل؛ هذا التداخل بين الجماعات الدينية هو ما يميِّز الساحة اللبنانية، و يشكل صعوبة في اختيار المنهج السهل لدراستها. فكيف نواجه هذه الصعوبة في دراستنا لشيعة لبنان، كإحدى الجماعات الدينية العديدة فيه، على أساس منهج الدراسة المركَّب ؟

إصطلح السياسيون على إطلاق صفة الوطنية للتعبير عن الرابطة التي تنظم شؤون جماعات مختلفة أو متجانسة تعيش على أرض واحدة لها حدود جغرافية ثابتة. فكان لبنان هو تلك الرابطة التي تنظم سياسياً شؤون عشرات الطوائف. وكل طائفة-كما هو معروف -لها ثوابتها الفكرية التي تصطدم، شاءت أم أبت، مع الثوابت الفكرية للطوائف والمذاهب الأخرى؛ وهذا التعدد الموسوم بجمود الثوابت الفكرية يقود إلى صراعات بين تلك التيارات الطائفية التي كثيراً ما تتحول إلى أشكال مختلفة، فيها الصراع السياسي و فيها الصراع العسكري، أيضاً.

عرفت الجماعات الطائفية في لبنان تناقضاً مستمراً حول اتجاهاتها السياسية؛ وطبعت التاريخ اللبناني بطابعها المميز ، فأصبح تاريخ لبنان السياسي هو تاريخ طوائفه المختلفة

المتناحرة. و لهذا السبب كانت التداخلات و تقاطع الخنادق بين تواريخ الطوائف عامل تعقيد في فهم تاريخ لبنان فهماً بسيطاً واضحاً بعيداً عن التعقيد والغموض.

فهل لمنهج الدراسة، الذي يستند أساساً إلى النسق الفكري، أن يُعَبِّد الطريق أمامنا في بحثنا هذا ؟ و هل يستطيع تجاوز الصعوبة في كثرة التقاطعات بين تواريخ الطوائف الأخرى الشديدة التشابك ؟ فكيف نرى أن هذا المنهج قد يذلل تلك العقبات ؟

نحسب أن استخدام قاعدة الفرز لتاريخ كل طائفة عن مجمل التاريخ العام للطوائف في لبنان قد يساعد على تسهيل خطوات فهم تاريخ هذه الطائفة و تفسيره وتحليله انطلاقاً من البـــناء الفكري لها. و هي خطوة إن تمّت بأكثر ما يمكن من النجاح و بأقل ما يمكن من العثرات، ستكون منطلقاً لإعادة ضم النتائج العامة التي يمكن الوصول إليها من مجمل الدراســـات؛ و لا بد في هذه الحالة من القيام بتنسيق النتائج و مقارنتها على أساس نسق فكري عام تكون قاعدته الأساسية النظرية الوطنية والقومية.

لقد أثبتت هذه النظرية، حتى الآن، أنها الأسلوب الذي يُستعان به–في عصرنا الفكري الـــراهن – لتفسير الإشكاليات السياسية التي تحول دون سبل العيش الهادىء، المبني على العدل ، لجماعات متعددة الولاءات الفكرية الدينية ؛ و التعددية هذه موجودة على الساحة اللبنانية بشكل واضح ومتميِّز.

يحسب البعض أن في دراسة المسألة المذهبية ما يتعارض مع النهج الوطني العام، لذلك يرى – هذا البعض – ضرورة الابتعاد عن الدراسات ذات الطابع المذهبي لتجنب محاذير الوقوع في مطب التحيز المذهبي لصالح هذه أو لتلك من الطوائف؛ أو الوقوف بتعسف ضد هذه أو تلك من الطوائف . ومن جهتنا فقد رأينا أن دراسة المذاهب الدينية على الساحة اللبنانية جاء نتيجة اقتناع فكري دفعنا إلى اختيار هذا المنهج في البحث. فإلى ماذا تستند هذه القناعة ؟

إذا كـــنا نحسب أن الصراعات الطائفية، التي ما زالت مستمرة منذ أجيال طويلة، تُحـــدِث أثراً تخريبياً في منع اللبنانيين من العيش بهدوء و سلام، وهي داء مزمن لم يستطع اللبنانيون القضاء عليه حتى الآن، لأصبح من الواجب أن نُدخِل المريض إلى المختبر لتحديد عناصر هذا الداء؛ وتُعَدُّ معرفة هذه العناصر مسألة ضرورية لوصف الدواء الناجع.

قد يأخذ البعض في أنه من غير الجائز أن نتصور الحياة البشرية على أساس ميكانيكي، لأنه من العبث أن نتصورها كذلك بسبب تعقيداتها الكثيرة التشابك بين تعددية الأنساق الثقافية والاجتماعية والنفسية، والتي بوجودها يصبح من غير الممكن إخضاعها إلى دراسات آلـــية. وبدورنـــا نحسب أن التعقيدات الاجتماعية و النفسية هي نتيجة تراكم جزئيات في أنمـــاط التربية الفكرية والاجتماعية انعكس، بدوره، على الأجزاء الاجتماعية والنفسية من

تركيـــب الإنسان، بحيث أنه لا يُولَد ثم يشبُّ فيشيخ ويموت من دون أي تغير في تكوينه الفكـــري فالاجتماعي فالنفسي؛ ولكن العكس هو الصحيح لأن الإنسان يولد بملكات أساســية لديـــه، ثم تتقولب هذه الملكات ضمن أنماط معينة تساعد على بنائها وتكوينها الأنساق الثقافية التي تتميَّز بها كل عائلة متأثرة بالأنساق الفكرية التي تميز مجتمعها الأم.

من هنا تأتي أهمية دراسة الجزئيات-العوامل التي يتفاعل معها الإنسان لتحقيق التغيير في جوانـــب حياته الشاملة؛ و ما هذه الجزئيات ببعيدة عن التحديد، ولكن المهارة تكمن في العمل على تحديدها، بأقرب ما يمكن من درجات الوضوح، للتقليل من نسب الخلل في تحليلها وتفسيرها.

لهذه الأسباب نحسب أن المنهج الذي اتبعناه، في بحثنا هذا، و القائم على قاعدتي الفرز والضم في التشخيص والتحليل والتفسير، قد يساعدنا على فهم موضوع بحثنا بأقل ما يمكن من العثرات والثغرات.

في هـــذا المضمار أتى تحديدنا للبدء في دراسة الشيعة في لبنان خطوة أولى على طريق دراسة المذاهب و الطوائف الأخرى. فما هي الأهمية التي نراها، إذاً، في دراسة الشيعة في لبنان وكيف ؟

اتخذت أسباب الحرب اللبنانية، التي اندلعت منذ العام١٩٧٥م، وجوهاً متعددة؛ لعبت في إثارتهـــا العوامل الدولية والداخلية- تبعاً لمصالحها المتضاربة- أدواراً مختلفة. وكثيراً ما تداخلت الأسباب والخنادق، وكثيراً ما تغيَّرت التحالفات والشعارات. لكن مما لاشك فيه أن العوامل الخارجية - ذات المصلحة في الصراع-وجدت خيوطاً لها على الساحة اللبنانية، تشـــكل نقاط ارتكاز، كانت تظهر تارة في وجه طائفي، و تارة أخرى في وجه وطني أو قومي؛ يميني تارة، ويساري تارة أخرى.

كـــان الشيعة في غمرة هذا الصراع أحد اللاعبين الداخليين كطائفة / مذهب له مرتكـــزات في الخارج من جهة، و وجدت أكثر من قوة خارجية في الشيعة قاعدة تستند إليها في وجودها العسكري والسياسي.

لم يـــنخرط الشيعة في بداية الحرب اللبنانية كطائفة، لكن استمرار الحرب، و تحقيقاً لمصـــالح القوى الخارجية في التمسك بأدوارها على تلك الساحة، ابتكرت وسائل لكي تساعدها على الاستمرار في البقاء تحت غطاء لبناني؛ ولأن الشيعة في لبنان-كطائفة مغبونة سياســياً واجتماعـــياً- لهم مصلحة في الاستقواء بالخارج مثل أية طائفة أخرى، تحققت مصلحة الطائفة في الداخل مع المصالح القادمة من الخارج، فأُدخلَت الشيعة، كطائفة، في خارطة القوى المتقاتلة تحت ذريعة تصحيح الغبن التاريخي اللاحق بها على الصعد السياسية والاجتماعـــية والاقتصادية تارة، أو ذريعة ارتباطها بقوى خارجية تتماثل معها في العقيدة الدينية تارة أخرى.

شكّل دخول الشيعة في الصراع اللبناني–اللبناني بصفتهم المذهبية أحد الدوافع الرئيسة لدراستها دراسة وافية. و أصبحت الحاجة لمثل هذه الدراسة أكثر إلحاحاً بعد أن وقف تيار واسع من شيعة لبنان في صف واحد مع المتغير الإقليمي، الذي حصل في إيران في العام ١٩٧٩م، بعد أن انتصرت ثورة رجال الدين الشيعة على حكم الشاه.

رفع هذا المتغيِّر شعار تصدير الثورة الدينية إلى خارج إيران، وأخذ هذا الشعار ترجمته، بداية، في كل من لبنان والعراق. فكان مبدأ تصدير الثورة أحد الأسباب التي أشعلت الحرب بين إيران والعراق، وأخذ يمد الشيعة في لبنان بالوسائل المادية والعسكرية للعمل في سبيل تأسيس دولة إسلامية فيه. فكانت استجابة تيار شيعي لبناني للدعوة الإيرانية من جهة، و تأييده لإيران في الحرب مع دولة عربية من جهة أخرى ، بمثابة الدعوة بإلحاح للإجابة عن مدى صلاحية المباديء الوطنية والقومية لحل إشكاليات الطائفية السياسية.

إستناداً إلى ذلك، كان لا بد من دراسة إشكالية العلاقة بين الدين و السياسة؛ خاصة وأن وقائع التحالف الشيعي الإيراني–اللبناني أحدث التباسات كثيرة في أذهان الكثيرين ممن أخذوا ينبشون صفحات التاريخ لاستشفاف مدى العلاقة بين الشيعة والشعوبية كإشكالية تاريخية تعود أسبابها إلى العصرين الأموي و العباسي.

أخذت هذه الالتباسات، عند كثيرين، مغازي وتفسيرات تنحو باتجاه السلبية التي لم تتمهل لتتساءل عما إذا كان هناك ما يُميِّز بين الشيعة و الشعوبية؛ وإنما أصدرت أحكاماً تعسفية عندما حسبت أنهما وجهان لعملة واحدة، و أخذت صحة هذا الحكم تميل إلى تثبيته – عند من أصدر هذا الحكم – بعدما أخذ بعض رجال الدين الشيعة يُطلقون شعارات العداء للقومية العربية ، وحسبوا أنها تشكل مع الصهيونية وجهين لعملة واحدة في عدائهما للإسلام. في الوقت نفسه وقف تيار شيعي آخر لينفي أية علاقة بين الشيعة و الشعوبية كدعوة معادية للقومية العربية.

بين تيار منجرف بالعمل على سلوك ما يؤكد تهم المتَّهمين، وتيار يعمل لإزالة التهمة، أين تكمن الحقيقة ؟

بداية لا يمكن القفز بعيداً عن حقيقة أن هناك تيارات إسلامية عديدة من غير الشيعة تعتقد أنه ليس هناك رابطة شرعية بين المسلمين سوى الإسلام ، بحيث تَعِدُّ الرابطة الوطنية أو القومية في الموقع المعادي للإسلام.

شكّل شعار تصدير الثورة الإسلامية، الذي رفعته سلطة رجال الدين في إيران، عاملاً عقائدياً – دينياً يُبرِّر لها القيام بمساعدة أية حركة إسلامية أينما كانت؛ فكانت الساحة اللبنانية الغارقة في حروب داخلية، و بمساعدة من الخارج، أكثر استجابة من أية ساحة

أخرى لقبول المساعِدة الإيرانية، ويشكّل الفرز الطائفي عليها أهم أسباب القبول. فما هو السبب في ذلك ؟

كـــان الصراع الدائر في لبنان يأخذ اتجاهاته الوطنية و القومية تحت شعار مقاومة المشاريع الطائفية من جهة، و التصدي لمؤامرة الإجهاز على المقاومة الفلسطينية -كفصيل مـــن فصائل حركة الثورة العربية - بأيد و أغراض طائفية من جهة أخرى. لكن حجم وإمكانـــيات القوى الواقفة في الجهة الأخرى للصراع كانت أكثر و أشد تأثيراً، مما أخلّ بميزان القوى لغير صالح الجانب الوطني و القومي، فبرز عجزه عن حسم الصراع لمصلحته من جهة، و برز عجزه عن تقديم البديل ا لمُطمئن للحركة الشعبية اللبنانية من جهة أخرى، السبب الذي أفقده المصداقية في أوساط هذه الحركة. و استمر عجز المقاتلين في سبيل المشروع الوطني القومي إلى أن حصل المتغير الإقليمي في إيران فاقتلع أكبر إمبراطورية إقليمية مؤيدة للاستعمار والصهيونية، ورفع شعار مساندة المقاومة الفلسطينية.

في ظـــل اختلال موازين القوى بين أطراف الصراع في لبنان لغير صالح أصحاب المشروع الوطني-القومي، جاءت شعارات النظام السياسي الجديد في إيران لتحيي الأمل في نفـــوس أطراف واسعة في داخل التحالف الوطني- القومي في لبنان بترقب الحصول على مساعدة منه.

لكن الأمل المنتظر اصطدم بالمواقف العقائدية الدينية للنظام التي تنفي نفياً قاطعاً كل تيار وطني قومي لا يستمد شرعيته من أصول العقيدة الإسلامية. لهذا السبب اتخذت وجهـــة الدعم الإيراني طريقها، بشكل رئيس، إلى شيعة لبنان دون غيرهم من الأطراف الأخرى المنخرطة في المشروع الوطني-القومي. ومن هنا ابتدأ الشيعة في لبنان ينخرطون في دائرة الصراع من منطلقاتهم الطائفية الخاصة. واستُكْمل بناء هذه الحالة بتشكيلات تنظيمية حزبية مذهبية بعد أن أُعلن تأسيس حزب الله على قاعدة التبني للخط الديني - السياسي لـــنظام إيران الجديد ، وهذا يؤدي -كما حصل بالفعل- إلى التفاعل التام مع التوجهات السياسية والأمنية للنظام.

دفعـــت سلوكات التيار الشيعي الإيراني في لبنان -تنظيماً و ممارسة- في المجالات العسكرية والأمنية والفكرية، إلى الربط بين الشيعة والإرهاب من جهة، وبين أممية الدين-وقاعدتـــه إيران-و بين شيعة لبنان بحيث حلّ هذا الارتباط مكان أي رباط وطني أو قومي مـــن جهة أخرى؛ مما دفع بالتباسات عديدة لتطفو على السطح في استذكار الإشكالية التاريخية المتمثّلة بالشعوبية، إلى الحد الذي رُبطَت فيه علاقة ما بين الشيعة والشعوبية.

استناداً إلى كل ذلك كان لا بد من الوقوف أمام هذا الالتباس موقفاً موضوعياً غير ذي أغراض سياسية تكتيكية. فكان من بعض دوافع بحثنا أن نفتش عن الجواب للسؤال

التالي : هل هناك، فعلاً، ما يربط بين الشيعة و الشعوبية؟ وما هي حقيقة العلاقة بينهما، إذا كانت هناك علاقة ما ؟ أما إذا لم تُوجَد فما هي أسباب القناعة بوجودها من قبل أطراف فكرية وسياسية عديدة؟ وما هي أهداف هذا الربط؟

يبقى سؤال آخر تجدر الإشارة للتذكير به: لماذا كان الاهتمام منصبًّا على الشيعة وحدهم من دون الطوائف الأخرى؟ ألم تكن الحرب اللبنانية، في أحد جوانبها، حرباً طائفية ؟ ألم تمارس طائفة أخرى غير الشيعة ألواناً من الإرهاب؟

لم يأت البحث مطلقاً على أساس استثناء الطوائف اللبنانية الأخرى سوى لأسباب منهجية في البحث. و إنه ليس من خلفيات البحث أن تكون هناك قناعة بالأسس الفكرية والسلوكات السياسية لبقية الأطراف الطائفية أو حتى لأية واحدة منها. إنما جاء هذا البحث ليشكِّل حلقة من سلسلة أبحاث نرجو إتمامها تتناول بقية الطوائف و المذاهب التي انخرطت في الحرب اللبنانية من منطلقات دينية-مذهبية.

لقد جاء بحثنا هذا عن الطائفة الشيعية في لبنان ضمن سياق مشروع عام للبحث عن تواريخ شتى الطوائف فيه، كمحاولة لفهم الواقع اللبناني الراهن، حيث التبست فيه علاقة الديني مع السياسي، و علاقة الوطني مع القومي...وحصل هذا الالتباس على مستوى واقع الطوائف الداخلي متفاعلاً مع المؤثرات الخارجية، التي كان منطلق بعضها مذهبياً-دينياً، والبعض الآخر سياسياً-اقتصادياً.

ولما كان التاريخ السياسي للأديان كل الأديان مليئاً بالصراعات، التي لم تقف عند حدود الحوار الفكري بل تعدته إلى الحروب الدامية، حتى بين مذاهب الدين الواحد، فقدنا الأمل في أن يكون الفكر المذهبي عامل توحيد سياسي؛ و أن يكون الفكر التعددي الديني-السياسي عامل توحيد أيضاً. لهذه الأسباب كنا متحيزين للفكر الوطني و القومي-كنظرية حديثة- أثبتت مقدرتها، حتى الآن، على صياغة مشروع توحيدي تتعايش فيه شتى المذاهب الدينية.

تخاض في هذا العصر تجربة وضع حلول لإشكاليات التعدديات الدينية - المذهبية على قاعدة التعايش الوطني - القومي في ظل نظام سياسي متفق عليه، مبني على أساس تأمين العدالة الاجتماعية والمساواة السياسية بين شتى الإثنيات المذهبية و الدينية؛ فكان هذا النظام -كما اصطُلِح على تسميته - نظاماً وطنياً أو قومياً، و هو النظام الذي يقوم على قاعدة الفصل بين الدين والسياسة. و لكنه على الرغم من هذا الفصل يبقى لكل منهما-الدين والسياسة-وظيفة خاصة ومحددة.

يقوم النظام السياسي الوطني/ القومي على أساس أن يحمي حرية الإيمان بالأديان، وتأمين حرية ممارسة طقوسها حسب الطرائق التي ترتأيها، بما لا يشكل مساساً بحريات

الآخرين العقائدية و الفكرية من جهة، و بما لا ينتقص من حرياتهم وحقوقهم السياسية من جهـــة أخـــرى؛ وعلى أن لا يكون انتماء جماعة إلى دين ما سبباً في حرمان أفراد هذه الجماعة من حقوقهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

تستند رؤيتنا هذه إلى أساسين اثنين:

– **الأول**: لـــن تتحقق مصلحة الأمة، المتعددة الأديان و المذاهب، بتوزيع المكاسب السياسية على أساس طائفي، لأن المجتمعات الحديثة لا تقوم على التقسيمات الطائفية بل على التقسيمات الاجتماعية والثقافية والفكرية والسياسية.

– **الثاني**: إن الأمة العربية هي مهد الأديان السماوية الثلاثة؛ ولهذه الأمة تراث روحي عـــريق لا يمكن فصله عن تاريخها؛ و جاء الإسلام -بشكل خاص- ليعترف بهذا التراث الروحي لا لينفيه؛ و اعترافه بالأديان السماوية التي سبقته يُرَتِبُ لها حقوقاً غير منقوصة. فالاعتراف بها كأديان سماوية(وهو أصل)لا يبرر إنكار حقوقها(وهو فرع).

إننا نعمل على فهم معادلة القومية الواحدة أولاً، ذات الأديان السماوية المتعددة ثانياً، من منظارين اثنين: منظار عقائدي سياسي، ومنظار عقائدي روحي.

نرى من خلال المنظار العقائدي – السياسي أنه ليست هناك نظريات سياسية جاهزة تصلح لكل العصور وكل المجتمعات؛ وإنما هناك رؤى ونظريات سياسية تتطور بفعل العقل البشري، الذي لم يخلقه الله حسب قالب جامد ممنوع تغييره؛وإنما في العقل البشري قدرات كامنة لا حدود منظورة لها حتى الآن. وإن الأديان السماوية هي حلقات متصلة في التراث الإنساني، جاء كل منها في مرحلة تاريخية ليعبِّر عنها؛ و لم يشكِّل أي منها نظرية متكاملة تغني بني البشر عن استخدام عقولهم-هبة الله لهم-لتطوير المجتمعات البشرية نحو الأفضل.

أما المنظار العقائدي – الروحي فنرى منه أنه لن يكون الانتماء الديني، بما هو انتماء روحي، سبباً في الحصول على امتيازات سياسية أو سبباً في الحرمان منها. فالانتماء الديني، من حيث الإيمان بآله واحد خالق لهذا الكون و مُدبِّر له -كما تجمع الأديان السماوية-غير خاضع لأية قوانين اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية ثابتة؛ فلا يجوز، إذاً، في ظل أي نظام سياسي أن نحرم من آمن بآله واحد، يعبده على طريقته الخاصة، من حق المشاركة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في مجتمعه السياسي الذي يحيا في ظله.

من خلال المنظارين: العقائدي-السياسي، والعقائدي-الروحي، لا بد من إثارة مسألة الإلـــزام و الالتزام في المجالين السياسي و الروحي. فكيف نرى من خلالهما علاقة الفرد بالمجتمع ؟

– **في الالـــتزام السياسي**: للفرد-بما هو طاقة فكرية، وبما يمتلك من عقل، وبما له من علاقـــة مـــع المجتمع الذي هو عضو فيه، و بما يؤمن له هذا المجتمع من حرية في الإبداع

الفكري كضرورة للتطور-حرية الالتزام والاختيار في تحديد اتجاهاته؛ وإن حرمانه من حرية تطوير فكره وتنميته هو افتئات وتَعَد على الملكات التي وهبه إياها الله تعالى بما هو مخلوق عاقل، وهو تجميد لتطور الفكر الإنساني فالحضاري فتجميد للأنظمة السياسية.

أما الفرد، بما هو عضو في المجتمع، وبما هو المجتمع من حالة تضامنية بين الأفراد بحيث يعمل كل منهم لخير المجموع، على المجتمع أن لا يحد من حرية أعضائه إلا ما يتجاوز خير المجتمع من إيذاء مادي مقصود.

– **في الالتزام الروحي** : ليس في التزام طريقة محددة للإيمان بالله إيذاء للمجتمع؛ ففيه يحقــق الإنسان حريته في طريقة الالتزام الروحي من دون وجود تعقيدات و عوائق مثل وســائل الترهيب والترغيب، لأنهما من مبتكرات الإنسان في لحظات ضعفه، ولأن الله في كماله المطلق بغير حاجة إلى وسائل ووسائط الضعفاء.

فالالــتزام الروحي، بما هو حاجة للإنسان في معرفة خالقه، وبما هو نفي لحاجة الخالق لمثل هذا الالتزام، تحوَّل إلى تقليد وإلى آلية إلزامية؛ فالأولاد هم دائماً على دين آبائهم و لا شذود عن القاعدة إلا فيما ندر:فالمسيحي يُعمَّد ابنه منذ الولادة، والمسلم يُقرؤه الشهادتين ...و تُعَدُّ الردة عن هذا التقليد كبيرة من الكبائر، وهي غير مسموح بها إلى درجة أن الحد علــيها يصل إلى حدود قتل المرتد؛ فتحوَّل الاعتقاد أو الالتزام الروحي من التزام واعٍ إلى إلزام تقليدي متعصب يتنافى مع متطلبات العقل الحر الواعي الذي يمتلك قدرات لم تُعرف لها حدود حتى الآن.

فمن زاوية الالتزام الواعي ننظر إلى مسألة الالتزام الروحي بطريقة تقفز من فوق مبدأ تحــريم الــردة وهــي التي تُكبِّل الفرد منذ صغره، وتُلزِمُه بما لم يكن له فيه دور في حرية الاختيار الواعي. فاستناداً إلى اعترافنا بالأديان السماوية علي قاعدة الإيمان بالله الواحد، لا نجد أي تعارض أو أي تناقضٍ بين أن يكون العربي عربياً، أو أن يكون اللبناني لبنانياً ســواء كان عيسوياً أو محمدياً... يمارس حقوقه السياسية على قدم المساواة مع أقرانه مــن المؤمنين بالأديان السماوية الأخرى.فالالتزام بنظام سياسي عربي موَحَّد، يحترم حرية الانتماء الديني، لا يتعارض مع حرية الاعتقاد والالتزام الروحي.

إنــنا نؤمن ليس في الالتزام الروحي الواعي فحسب، و إنما نؤمن كذلك أن الطائفية المُــنْغلقة حوَّلَت الالتزام الحر الواعي إلى إلزام تقليدي تعصبي؛ فبدلاً من أن يتم التلاقي في وحدانَــية الله، أغرق الإلزام الطائفي نفسه في نفق التشتت والتجزئة عندما انحاز إلى تحقيق الشكل وأعطاه الغلبة على حساب المضمون والجوهر، فانحدر الفكر الطائفي الضيِّق بالحرية التي وهبها الله للبشر إلى مستوى الشكل المُكبَّل في قيود المصالح الطائفية الضيقة عندما أخذ هــذا الفكــر المُــنغَلِق من جوهر الآلوهية – حاشاها من الانغلاق– طرقاً لتبرير المذهبية

والطائفـــية بلونٍ وشكلٍ وفكرٍ منغلق، وحسب أنها هي الطريق الوحيد للخلاص في الدنيا والآخرة من دونٍ بقية الطوائفً والمذاهب والأديان.

أوجد الفكر الطائفي ثغرة كبيرة بين الالتزام و الإلزام عندما نزل بالالتزام بالحقيقة الإلهية المطلقة إلى درك الإلزام السياسي النسبي، فهو بدلاً من إعطاء هذه الحقيقة موقعها التوحيدي بين كل أبناء البشر قادهم إلى الانغلاق بين جدران الفئوية المذهبية الضيقة بحيث تَعدُّ كل طائفة نفسها أنها الوحيدة التي أمسكت بالحقيقة و أن غيرها من الطوائف الأخرى ضَـالّة منحرفة . فالألوهية الواحدة أصبحت متعددة الوجوه والأشكال، و أُدخلَت قسراً في دائرة التصنيف والتحيُّز، وأخذ الطائفيون يغرقونها في داخل هذه الدائرة عندما انحرفوا بها من حقيقة مطلقة للوجود والمعرفة إلى نظرية نسبية في السياسة والتطبيق السياسي.

على أية حال، والتزاماً بالمنهج الموضوعي في البحث عن تاريخ الشيعة في لبنان، كان لا بد من أن يتجه البحث وجهة الغوص في كل ما نحسبه ضرورياً للكشف عن الحقيقة من أجل الوصول إلى نتائج موضوعية؛ وهذا ما حدا بنا إلى كشف الأسس الفكرية و المعرفية والفلسفية والدينية التي يستند إليها المذهب الشيعي، و لإلقاء ضوءٍ على الأنماط الاجتماعية و الاقتصـــادية و السياسية التي يتميَّز بها الشيعة في لبنان، و كذلكَ إلى محاولة الكشف عن الخلفيات السياسية و الفكرية التي تميِّز العامل الخارجي الذي تفاعل معه شيعة لبنان، وإلى أي مدى كان يشكِّل تأثيراً عليهم.

في سبيل تحديد الأسسِ الفكرية والمعرفية الدينية و السياسية للمذهب الشيعي بشكل عام اعتمدنا على مصادر مُتَّفَق عليها من قبل علماء الدين الشيعة. أما في الجانب النقدي لهذه الأسس فقد لجأنا إلى الاستعانة بمن سبقنا في نقد الفكر الديني بشكل عام ونقد الفكر الشيعي بشكل خاص. و قد حاولنا في معرض ممارستنا للجانب النقدي أن نبتعد عن كل مـــا يُفسَّر أنه نقد ينحاز إلى هذا المذهب على حساب ذاك، لأن منهجنا لا يتعصب لأي مذهب دون آخر، ولا لأية طائفة دون أخرى.

أمـــا الجوانب السياسية، سواء منها التاريخية القديمة أو المعاصرة، فقد قمنا في البحث عنها من خلال استقراء المواقف والتحولات التاريخية التي شهدتها الساحة الشيعية في لبنان، وتناولنا مدى ارتباط هذه التحولات بالفكر الشيعي من جهة، ومدى ارتباطها بالتحولات التاريخية ذات العلاقة الوثيقة مع تاريخ لبنان العام حيثما حسبنا أن ذلك يساعدنا على فهم أفضل لتاريخ الشيعة من جهة أخرى.

و في خلال بحثنا حاولنا أن نجيب على عدد من الأسئلة الافتراضية، التي نحسب أنها تساعدنا في الوصول إلى الغرض من دراستنا هذه بأقل ما يمكن من الثغرات، و من هذه الأسئلة ما يلي:

هـــل ترتبط مظاهر استقواء الشيعة في لبنان بالخارج الشيعي بخلفيات فكرية وسياسية شيعية ؟ أم إن ما يحصل له علاقة بمصالحهم السياسية على الصعيد الداخلي ؟

ما هي المصالح السياسية لعامل الاستقواء الشيعي الخارجي ؟

هل هناك مصالح مشتركة للطرفين الداخلي و الخارجي ؟ و إذا كان ما يجمعهما تلك المصالح فهل هناك تكافؤ ما بين المصلحتين ؟

فإذا كانت الأسس الفكرية و المعرفية هي المحرِّك، لماذا لم يحصل التعاون و التفاعل في الماضي، مع العلم أن الأسس الفكرية هي ذاتها في الماضي وفي الحاضر ؟

أمـــا إذا كانـــت المصـــالح السياسية هي ما يربط الطرفين وهي المحرك الأساس، فهل ظروف العمل المسلّح في لبنان هي المعبر الذي من خلاله استطاع الطرفان أن يغتنما فرصة حصوله لترجمة التعاون بينهما ؟

أمـــا إذا كانت العوامل الخارجية هي المحرك، و عملت على تدعيم و إسناد الطرف الداخلي عندما توفّرت الظروف المناسبة له، فهل كان الطرفان على علاقة تنسيق قديم قبل اندلاع الحرب الداخلية في لبنان ؟ وإذا كان التنسيق قائماً، قبل اندلاع الحرب، فما هي مضامينه ؟

حددنا الإطار العام لدراسة الطوائف في مجتمع كالمجتمع اللبناني منهجاً قائماً على قاعدة الفرز خطوة تسبق ضم النتائج التي يتم التوصل إليها، بمعنى أن الخطوة في التحليل تخدم خطوة على طريق التركيب فيما بعد.

تنطلق قاعدة الفرز-كما نراها-من استخلاص السلوكات الخاصة لطائفة ما من مجمل التاريخ العام الذي تشترك فيه مع غيرها من الطوائف الأخرى على أساس تحليلها وتفسيرها استناداً إلى اتجاهاتها الفكرية والسياسية. من هنا نحسب أن دراسة النهج الفكري للجماعات الطائفـــية-كخطـــوة أولى- تأتي في أولوية البحث. وسوف نقوم، أيضاً، بدراسة مظاهر الـــتفاعل بـــين الاتجاهات الفكرية للجماعات الطائفية الأخرى، و مدى انعكاس النهج الفكـــري في تحديد الاتجاهات السياسية في داخل الجماعة الطائفية الواحدة من جهة، و مـــدى انعكاس عوامل التفاعل بين الاتجاهات الفكرية لشتى الجماعات الطائفية على توليد الاتجاهات السياسية وتكوينها عند كل جماعة من جهة أخرى.

إننا نحسب أن منهج التحليل والتفسير- كمنهج للبحث – سوف يساعدنا على تحديد الاتجاهات الفكرية المشتركة، و تحديد عوامل التفاعل الإيجابي. إننا نحسب أن أية نتائج، في هذا الحقل، تُعَدُّ نقطة انطلاق لا بد منها في سبيل رسم خطة فكرية على قاعدة العمل لتنمية حقل الإيجابيات المشتركة الذي يستصلح بين قلاع الطوائف المتنافرة.

نحسب، أيضاً، أن الاتجاهات الفكرية والسياسية وعوامل التفاعل الإيجابي التي نعمل من أجل تحديدها و صياغتها في إطار نظري تلعب دوراً أساسياً في المساعدة على إحداث حالة من التغيير في بنية و تكوين أنماط ثقافية اجتماعية و سياسية تسهم في بناء أنظمة سياسية على تحقيق ما نصبو إليه من عدالة و مساواة بين مختلف التجمعات الطائفية الدينية على الصعد الوطنية أو القومية. ونحسب، كذلك، أن مهمة كهذه لن تنجح إلا بالمقدار الذي يلعب فيه المفكرون من جهة و علماء الدين و فقهاؤه المخلصون في إقامة حوار جدي مع الطوائف الأخرى من جهة أخرى، دوراً أساسياً في البحث والاستقصاء والتحليل والتفسير لوضع مخططات نظرية قابلة للبرمجة والتطبيق. كما أننا نرى أنه لن يُكتَب النجاح في تطبيق الأطر النظرية التي يضعها المفكرون، وقد تبقى مجرد نظريات لا قيمة عملية لها إذا لم تتحول إلى بنية ثقافية شعبية وثقافة نخبوية-سياسية، كمرحلة أولية، لأن ترجمتها إلى برامج وخطط على مختلف الصعد التربوية و الاجتماعية والسياسية، تُعَدُّ النصف الآخر الضروري لنجاحها. فإذا أصبح التعاون تفاعلياً بين الفكر والسياسة تكون رحلة الألف ميل قد بدأت لتسير على الطريق المؤدِّي للخلاص من إشكاليات الصراع الطائفي-المذهبي.

كانت خطة البحث تشمل مختلف المراحل التاريخية-منذ نشأة الشيعة في لبنان حتى المرحلة المعاصرة-لكنه بعد البدء بالعمل، وبعد إنجاز أشواط منه اعترضت البحث صعوبات منهجية فنية اضطررنا معها إلى التعديل في بعض مراحلها من حيث التبويب و من حيث الحجم.

بعد إنجاز قسم من خطة البحث، والتي حُدِّدت زمنياً بين النشأة الأولى و أول مفصل تاريخي أساسي في حياة لبنان، أي محطة الاستقلال السياسي في العام ١٩٤٣م، وجدنا أن المرحلة الممتدة بين ذلك التاريخ و بين المرحلة المعاصرة تحتاج إلى جهد أكثر و إلى حجم أكبر مما كنا نتصور أنه يحتاجه. لذلك وجدنا من المناسب أن نعطي تلك المرحلة مقداراً أكبر من الاهتمام المطلوب في البحث، وذلك بأن نصدر ما توصلنا إليه في بحثنا، حتى العام ١٩٤٣م، في جزء أول، على أن نتابع البحث في المرحلة المعاصرة لإصدارها في جزء ثان.

أما فيما يختص بالجزء الأول من البحث فكان لا بد من الإشارة إلى الصعوبات التي اعترضت عملنا في أثناء إنجازه، لعلّها تكون مفيدة لمن يريد أن يستفيض أكثر في الموضوع الذي قمنا بدراسته. ولعل الصعوبات التي واجهتنا تشكل عذراً لأي نقص يُحتَمَل أن نكون قد وقعنا فيه.

صعوبـــات البــحث :

الصــعوبــة الأولى: في دراســة الفكر الشيعي العقائدي والسياسي. إن دراسة تاريخ مذهب أو طائفة ما تستند إلى دراسة فكرها، و هذا كثيراً ما يشكّل صعوبة، لأن الباحث يتواجه بجملة من الصعوبات ذات الطابع المنهجي حيناً و المسلكي حيناً آخر، والخشية من شتى التفسيرات الناقصة والمتحيِّزة أحياناً أخرى.

أمـــا **الصعوبة المنهجية** فتأتي من أن دراسة الفكر الشيعي-كجزء من الفكر الإسلامي أولاً-و أن الفكر الشيعي ليس فكراً مُوَحَّداً لأن الشيعة ليست فرقة واحدةً بل فرق متعددة ثانياً؛ حتى إن الفرقة الشيعية الإثني عشرية - موضوع بحثنا- هي فرقة متعددة الاتجاهات الفكرية والسياسية ثالثاً.

إذا كانت دراسة الفكر الشيعي ضرورية لفهم اتجاهات الشيعة السياسية والاجتماعية، فإن الجانب المقارن بين الشيعة و الإسلام يقود إلى متاهات تعود أسبابها إلى مئات السنين. ففـــي هذا الجانب متاهات و مطبَّات يمكنها، إذا لم يتم تجاوزها بحذر، أن تحرف البحث عـــن غاياتـــه الموضوعية. لهذا كان لا بد من تجاوز هذه المطبات باللجوء إلى دراسة الفكر الشـــيعي كفكـــر قائم بذاته، بعقائده الدينية ومُسلَّماته الغيبية، ممثلاً للفكر الإسلامي كما يعتقد الشيعة به. جاء هذا الاتجاه في الدراسة للقفز فوق مطبَّات المقارنة بين الفكر الشيعي كجزء خاص من الفكر الإسلامي العام.

لن تصل بنا، على الرغم من ذلك، مسألة تجاوز عقبة الدراسة المقارنة إلى الطريق الأقل صعوبة؛ و إنما سوف تواجهنا صعوبة أخرى هي تعددية الفرق الشيعية؛ و تفترض هذه الـــتعددية، أيضـــاً، أن ندرســـها على قاعدة المنهج المقارن، وهذا ما سوف يحيد بنا عن موضوع بحثنا و يُدخلُنا في متاهات صراعات التاريخ القديم. ولقد تجاوزنا هذه الصعوبة، أيضـــاً، بـــالعودة إلى حصر بحثنا في دراسة فكر الشيعة الإثني عشرية لأنه الفكر الذي تنتســـب إلـــيه الأكثرية الشيعية في لبنان، وهو الفكر الذي كُتِبَ له الاستمرار في أوساط شيعية واسعة إلى المرحلة المعاصرة.

ولكن ما حسبنا أنه يشكل حلاً لمشكلة المنهج، عندما حصرنا البحث في فكر الشيعة الإثني عشرية، وجدنا أنه لم يكن كذلك. لقد وجدنا أن هذا الفكر ليس موحَّد الاتجاهات الفكرية والسياسية، فكان لا بُدَّ حينئذ، من أجل أن نتخطَّى هذه الصعوبة من أن نواجهها بدراسة مقارنة بين تيارات هذا الفكر بوجهيه العقائدي والسياسي، فكان هذا أيسر السبل للوصول إلى نتائج أقرب إلى الموضوعية، وللخروج من متاهات تعددية الفرق الشيعية.

و أمـــا **الصعوبة المسلكية**: فتظهر حينما يرتفع صوت نقدي يحاول أن يقتحم عالم المســـلَّمات الدينـــية، أو عالم المسلَّمات المذهبية، حينذاك قد ترتفع أصوات الاتهام بإثارة

النعرات المعادية للدين، أو الاتهام بإثارة النعرات الطائفية. وإن أصوات الاتهام سوف ترتفع على أي حال حتى و لو جاء الموضوع من داخل منهج نقدي عقلي منفتح، وحتى لو كان النقد آتياً من داخل دائرة الإيمان بالله الواحد.

إن منهجَ النقد يصطدم، إذاً، بالمسلمات الدينية. وقد تكون ردات الفعل عليه ليس بالوسائل الحوارية، و إنما بإطلاق الأحكام الجاهزة في حق من يجرؤ على استخدامها. وقد جاء إطلاقنا تسمية الصعوبة المسلكية على مضمون هذه العقبة، التي تواجه الباحث، للأسباب التالية:

-كل مسلم، بالاقتناع أم بالوراثة، ملزم بالإيمان بالمسلَّمات الدينية الإسلامية كافة؛ وخروجه عنها يقابل باتهامه بانتقاص في إيمانه كحد أدنى، أو باتهامه بالردة كحد أقصى. في هذه الدائرة نرى أن التاريخ، البعيد والقريب والحاضر المُعاش، يحمل كثيراً من الحوادث التاريخية الماثلة في الذاكرة.

-في ظل الاتجاهات السياسية السائدة في عالمنا العربي، سواء كان النظام إسلامياً أم طائفياً- سياسياً، يترتب على كل من ينتقد المسلمات الدينية -كما يحسبها البعض- ملامات اجتماعية وسياسية واتهامات دينية، تحاك حول من يقوم به بشكل أو بآخر.

- أما الصعوبة المحتملة فإنها تنبع من سوء التفسير لموقع الناقد، و ذلك يظهر عبر اتهام الباحث بالتحيُّز للمذاهب الأخرى. فالمتعصبون القابعون في داخل دوائرهم المذهبية المغلقة والمنغلقة، الذين غالباً ما يفتقدون سعة الأفق و بُعْدَ النظر وسعة الصدر، يفسرون أي نقد لأحد المذاهب كأنه انحياز للمذاهب الأخرى؛ و كأنَّ نقد ما يُسمَّى مسلَّمات في دين ما انحياز للأديان الأخرى. فكيف استطعنا أن نجتاز هذه الصعوبات في مجال دراسة الفكر الشيعي ؟

لأن دراسة جماعة ما تقتضي معرفة منطلقاتها الثقافية والفكرية، جاءت دراستنا للشيعة في لبنان بدءًا من دراسة الفكر الشيعي.

نشأ الفكر الشيعي في ظروف تاريخية و سياسية و اجتماعية و دينية مختلفة عن تلك الظروف التي عاشتها شيعة لبنان؛ و حيث إن بعض الباحثين اهتم بدراسة الدين كمظهر لسلوك الجماعة، واهتم البعض الآخر بدراسة تأثيراته على المجتمع و الثقافة و الشخصية[1]، وجدنا أنه من غير المفيد أن نتتبَّع دراسة الفكر الشيعي في إطاره التاريخي، وإنما انصبَّ اهتمامنا على دراسة هذا الفكر بمنطلقاته العقائدية الأساسية، التي حازت على إجماع علماء الدين الشيعة الإثني عشريين، كمدخل ضروري لتفسير و تحليل الأحداث و تأثيراتها على الاتجاهات الاجتماعية والثقافية والشخصية للشيعة في لبنان.

(١) عبد الباقي، د. زيدان : **علم الاجتماع الديني**: مكتبة غريب: القاهرة: ١٩٨١:د. ط: ص ص ١٩٥-١٩٦.

لم يكن لشيعة لبنان فكر خاص بهم- مثلهم مثل مختلف المذاهب الدينية الأخرى-و لم يكن هذا الفكر نابعاً من واقعهم الاجتماعي و السياسي والاقتصادي؛ وهذا شأن كل فكر ديني ينقل على أساس أنه رسالة سماوية. لهذا ورث الشيعة في لبنان فكراً جاهزاً غير قابل، في مسلّماته الأساسية، للتعديل والاجتهاد؛ وإنما اعتنقوه كما جاء وهم يعتقدون أنه يحمل -كفكر إسلامي- كل الحلول لكل القضايا الدينية و الدنيوية في كل زمان و كل مكان، فعملوا على تطبيقه في مجتمعاتهم. وإنه من هذه الزاوية نحسب أن الفكر الشيعي -كفكر إسلامي أيضاً- هو فكر أممي عمل الشيعة بشكل عام على نشره وتصديره وجمع المؤيدين من حوله.

أما كيف استطعنا أن نجتاز الإشكاليات المنهجية، والإشكاليات الخاصة باحتمال سوء التفسير للموقف النقدي، فقد حصل باعتمادنا على دراسة أصول فكر المذهب الشيعي، بصيغتها النظرية، كما أجمع عليها علماء الدين الشيعة أنفسهم.

وقد استندنا، لتجاوز ما يمكن أن ينشأ من سوء التفسير، إلى إيماننا بأن الإلزام الروحي يتعارض مع حرية الإنسان في اختياراته الدينية؛ لأنّ هذا الإلزام -كما هو سائد في الفكر الديني- هو مجرد الانتماء بالوراثة. بينما نحن نستند إلى إيماننا بسلطة العقل التي وهبها الله لبني البشر، و لعدم استطاعة رجال الدين أن ينكروا هذه السلطة، خاصة وأن بعض فقهاء الشيعة قد عدُّوها أصلاً من أصول العرفان الشيعي[1].

الصعوبة الثانية:إشكالية المنهج في البحث عن تاريخ الشيعة في لبنان.

لم يكن للشيعة تاريخ مستقل عن تاريخ الجماعات الطائفية الأخرى، التي كانت، وما زالت، تعيش معها على الأرض التي أُلحقَت بجبل لبنان منذ عهد الانتداب الفرنسي أولاً؛ و لم يسجَّل تاريخ واضح للشيعة في لبنان ثانياً. وتواجهنا في هذا الجانب إشكاليتان:

- **الأولى:** كيف يتم فرز تاريخ الشيعة عن التاريخ العام لجماعات، كثيرة شاركت في صياغة هذا التاريخ ؟

- **الثانية:** كيف يمكن الإلمام، بشكل أقرب إلى الدقة، بتاريخ جماعة لم تُسجَّل وقائعه في حينه من جهة، وما سُجِّل منه جاء متأخراً عن تاريخ حصوله، وما جاء كان قليلاً ومحصوراً في جوانب ضيقة من جهة أخرى؛ و إن ما جرى تسجيله لم يتجاوز الاهتمام بالطبقة النخبوية السياسية والعائلية...من جهة ثالثة.

---

(١) إن إيماننا بسلطة العقل، والإمكانيات الفطرية التي منحها الله له، والاعتراف بهذه السلطة كأصل من أصول العرفان الشيعي، لا يمنع التناقض الحاصل بين تعريفنا لها وبين تعريف الشيعة كما سوف نبرز ذلك في حينه من هذا البحث.

أمـــا بالنسبة إلى الإشكالية الأولى فنرى أن المناطق التي أُلحقَت بلبنان، و منها بشكل أساســـي تلك التي يعيش فيها الشيعة، كانت على تماس دائم مع مناطق الجوار الجغرافي. فالعيش المشترك و الاختلاط بين الطوائف كان موجوداً بدرجة أو بأخرى في الإمارات اللبنانية، كما أن الاحتكاك الدائم السلبي منه والإيجابي لم يغب عن التاريخ، وليس أدلّ على مـــا نقـــول من أن مختلف المناطق اللبنانية، لم تكن في يوم من الأيام صافية تماماً لطائفة من الطوائف؛ و إنما كانت تتميَّز بأكثرية طائفية تنتمي إلى طائفة ما لكن مع وجود أقليات من الطوائف الأخرى.

أما الطائفة الشيعية فلم تكن منتشرة في بقعة واحدة و ثابتة، فهي كانت موجودة في منطقة كسروان في مرحلة من المراحل ثم طُردَت منها،في عهد المماليك، إلى منطقة بعلبك. وقـــد حصل الشيء ذاته حينما كانت جزين مقرًّا أساسياً للشيعة فالتجأوا إلى جبل عامل بفعل عوامل الضغط التركي.وكان للشيعة، أيضاً، انتشار محدود في جبل لبنان وبيروت[1].

إســـتناداً إلى ذلك أصبح جبل عامل مقرًّا أساسياً للشيعة؛ فتاريخها القديم و الحديث مرتبط بشكل أساسي بتاريخ هذا الجبل. لذلك وجدنا أن فرز تاريخ الشيعة الخاص عن تاريخ لبنان العام ليس بالعمل الشائك بعد أن اعتمدنا تاريخ جبل عامل، بشكل أساسي، تاريخـــاً للشيعة. ولذلك أصبح من المطلوب أن نعود إلى المصادر والمراجع التي كتبت تاريخ لبنان لتجميع ما تفرَّق من شتات التاريخ الخاص لجبل عامل.

أمـــا بالنسبة للإشكالية الثانية والتي تتعلَّق بقلة المصادر المتوفرة، لأن تاريخ الشيعة في جـــبل عامل لم يُكتب في حينه، و ما كُتب منه لا يفي بالغرض المطلوب خاصة وأنه كان مقتصـــراً على تسجيل بعض الوقائع التي تؤرِّخ لأعمال بعض رؤساء العائلات الشيعية. أما عن أوضاع عامة الشعب فكان التقصير كبيراً و هذا ما يُحدث بعض الثغرات في أي بحث تفسيري أو تحليلي يطال الحياة الاجتماعية لجماعة من الجماعات. فاقتصار تاريخ الشيعة على تاريخ الوجهاء من هذه الطائفة أصبح إشكالية واجهت الباحثين الذين حاولوا الكتابة عن تاريخ جبل عامل وتاريخ الشيعة فيه.

بما أن بحثنا عن الشيعة هو بحث عام يشمل جوانب متعددة، فيه الديني و الفكري والاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وفيه التفاعلات المختلفة مع الطوائف الأخرى حول كل تلك الجوانب؛ وبما أنه يستند إلى منهج التحليل والتفسير التاريخي لتلك الجوانب، لكل ذلك حسبنا أن الجانب التاريخي فيه غير معني بالتفاصيل الكثيرة، وإنما اهتم البحث بالوقائع الأســـاســـية التي نحسب أنها كافية لتسهيل مهمتنا في البحث، لذلك وجدنا أنه لا حاجة بنا إلى العودة للمصادر الأساسية، إذ يكفي أن تكون الوقائع صحيحة، لذا رأينا أن البحث لا

---

(١) راجع الملحق رقم ٢ في باب الملاحق.

يحـــتاج إلى أكثر من العودة إلى المراجع المتخصصة في كتابة التاريخ، و تكفي هذه المراجع لبلوغ الغرض المقصود. لهذا السبب عدنا، في تسجيل الوقائع، إلى المراجع الموثوقة، التي قام بتصنيفها مؤرخون ثقة، خاصة وأن عدداً منهم حائز على درجات أكاديمية.

وإن كنا لم نناقش صحة هذه الوقائع أو كذبها، وهي مهمة المؤرخين، فإنما مدى ثقتنا بمن نقلنا عنهم كانت كافية؛ لكن هذا لا يعني أنه لم تكن لنا اتجاهات أخرى في تحليل هذه الوقـــائع و تفسيرها، و إنما كانت لنا اتجاهات، في معظم الأحيان، غير تلك التي التزم بها مصنِّفو المراجع بحيث قمنا بمناقشة تلك الاتجاهات والنتائج في متن بحثنا.

ونعتقد أننا، في هذا البحث، نشق طريقاً جديداً نظراً لما وجدناه في الكتابات السابقة من ثغرات موجودة في المنهج أو في الزوايا التي انطلقت تلك الأبحاث منها في النظر إلى دراسة هذا الموضوع.

اتَّخذت الأبحاث والكتابات السابقة وجهتين:

-الأولى: أنها كانت عبارة عن أبحاث أو دراسات عن الشيعة يمكن-كما نحسب- أن نصـــنِّفَها في دائرة الأبحاث التقليدية التي يطغى عليها منهج الإضاءة على الإيجابي منها والتعتيم على السلبي. فهي بهذا كانت تنظر إلى تاريخ الشيعة بعين الحب التي تكون عادة كليلة عن رؤية العيوب.

تُصنَّف هذه الأبحاث في دائرة التعصب للمذهب، وبعضها الآخر يقع في دائرة الدفاع عـــن عـــيوب المذهـــب بالتكثير من عيوب الآخرين. كما أن بعض الأبحاث انطلقت من التســـليم بالفكر الشيعي، و هي لا بد واصلة من خلال ذلك إلى نتائج تصب إما في دائرة التعصب وإما في دائرة الدفاع.

كان أولئك الباحثون أو الدارسون أو الكاتبون، في ما كتبوه، كمن وجد نفسه شيعياً بالوراثـــة فرأى من الواجب عليه أن يسخِّر ما يمتلك من بعض الثقافة إلى تجميع الأسباب الـــتي تعمِّق قناعته بما ورث؛ فانساقوا، في تحليلهم للفكر الشيعي أو في تحليلهم لاتجاهاته السياسية، إلى تدعيم ما هو قائم بالأسباب والحجج من دون النظر إليها بعين الناقد.

لمـــا انساق هؤلاء في تيار التعليب المذهبي السائد على الساحة اللبنانية، والذي مارسه معظـــم الباحثين الآخرين من الطوائف الدينية الأخرى كل من منطلقاته المذهبية، جاءت دراســـاتهم أو كتاباتهم ردات فعل على انغلاق المتمذهبين من الطوائف الأخرى في داخل مســـلّماتهم المذهبية. نتيجة لذلك عرفت الساحة اللبنانية في أثناء الحرب الداخلية الأخيرة حواجز نفسية و جغرافية تغذّت بالدم الذي أُريق لكي تتحوَّل سدوداً مذهبية و متاريس غذّتها وسائل الإعلام باختلاف أنواعها لتنتج جيلاً منفعلاً بهذه الأجواء المسمومة. وكانت،

إلى جانـــب ذلك، بعض النخب المثقفة المنفعلة بانتمائها المذهبي قد انساقت في معركة الكتابات التحريضية للدفاع عن انتماءاتها المذهبية كوجه آخر من أوجه الصراع المذهبي.

- أمـــا الوجهة الثانية: فكانت تأخذ مظاهر معركة الدفاع المذهبي من خلال إبراز الوجوه الإيجابية للمذهب، سواء على صعيد الفكر أم على صعيد السياسة. أما الوجهة الأخرى فكانت العمل على إبراز الوجوه السلبية للمذاهب الأخرى وتجميعها كوجه آخر للدفاع. وكانت هذه الوسيلة - غالباً- ما تلمُّ بالمثالب السياسية و الفكرية والسلوكات الاجتماعـــية للمذهب الخصم؛ و قلّما كان أصحاب مذهب ما، في أثناء معارك الدفاع والهجوم، يلجأون إلى رد فكري عقائدي مقارن بين مذهبهم و مذاهب الآخرين. لهذا لم تستطع الكتابات السابقة لبحثنا أن تتخطى أسلوب تجميع إيجابيات المذهب الشيعي في الفكـــر والمعرفة السياسية من جهة، و تجميع مثالب بعض المذاهب الأخرى من جهة ثانية. أما الدراسات المنهجية الأكاديمية، وإن نظرت إلى المذهب الشيعي نظرة نقدية، فإنما جاءت قاصـــرة عن الإلمام بمختلف جوانب الفكر الشيعي عرفاناً و سياسة، لأنها اهتمت بالفكر الإسلامي-العربي من ضمن رؤية شاملة. وعلى الرغم من ذلك كانت ذات قيمة لأن تلك المعالجة الجزئية للفكر الشيعي كانت جدية ومفيدة للدراسات المتخصصة.

لكـــل مـــا ذكرنا فإننا نحسب أن بحثنا هذا جاء ليتميَّز عما كُتب عن الشيعة بميزتين: زاويـــة المدى الذي ابتعد فيه عن المنهج التقليدي الذي تطغى عليه الذاتية المذهبية؛ وزاوية تخصصه بالشيعة فقط على صعيد الفكر العام وعلى صعيد الشيعة في لبنان بشكل خاص.

وأخـــيراً لقد تناول بحثنا الفكر الشيعي من خلال أصوله الأساسية على قاعدة المنهج النقدي، واستند إلى تاريخ شيعة لبنان من خلال إيجابياته و سلبياته بطريقة تفسيرية تأخذ بعين الحسبان التأثيرات المتبادلة بين الفكر والعقيدة وبين الاتجاهات الاجتماعية والسياسية. وتناول البحث، أيضاً، مدى التفاعلات والتأثيرات المتبادلة بين الشيعة والجماعات الأخرى على الصعد السياسية والاجتماعية.

تبـــويب البحـــث

قمنا بتقسيم البحث إلى ثلاثة أبواب:

- **البـــاب الأول:** يتضمَّن دراسة العقيدة الشيعية وتطورها العرفاني وتأثيراتها السياسية في التاريخ. ثم قسمنا هذا الباب إلى فصلين:

الفصـــل الأول: رأينا في هذا الفصل، استجابة لمنهج البحث، ضرورة دراسة الفكر الشيعي في مصادره الأساسية التي حازت إجماع علماء الشيعة. ولذا تناولنا في هذا الجانب: أسس المعرفة الدينية والسياسية عند الشيعة الإثني عشرية بمنهج للنقد العقلي يتخطى وجود

مسلَّمات ثابتة؛ فوجدنا، على الرغم من كثرة المسلّمات الغيبية والدنيوية، أن الفكر الشيعي -بأصوله كلها- لا يحوز إجماع علماء الشيعة.فكان ما يحسبه البعض أنه من المسلَّمات ليس كذلك عند البعض الآخر، كمثل مسألة الاعتقاد بالمهدية.

الفصـــــل الـــثاني: تناول موضوع العلاقة بين الشيعة العرب و الشيعة الفرس عبر التاريخ. و بحث هذا الموضوع في إطاره العام دارسون سابقون، لكنه قلما استحوذ بحث متخصص بموضوع العلاقة بين الشيعة العرب والشيعة الفرس، على الاهتمام إلا لماماً. وقد وجدنا نحن ضرورة البحث في هذا الجانب ومن زاويته المتخصصة، خاصة في وقتنا الراهن، لما شاب افتراض وجود هذه العلاقة - بعد انتصار الثورة الشيعية في إيران- من ملابسات وتفســـيرات و تأويلات وتساؤلات كان لها انعكاس واضح على واقع الشيعة في لبنان؛ فأصبح أمراً يدفع إلى ضرورة بحث هذه العلاقة بين الفرس و الشيعة لتفسير ما طفا على السطح من علاقات مميَّزة.

أما البـــاب الثانـــي: فكان مخصصاً لاستقصاء تاريخ الشيعة في لبنان منذ نشأهم في العهد الأموي حتى استقلال لبنان، أي منذ العام ٦٣٥ م حتى العام ١٩٤٣م، ولقد ربطنا بحث تاريخ الشيعة في تلك المراحل مع مسألة في غاية الأهمية وهي مسألة النظرية القومية التي تشق طريقها في عصرنا الراهن بوضوح و ثبات على الرغم مما تواجهه من عثرات يحسب البعض أنها دليل موها. وقمنا بتقسيم هذا الباب إلى فصلين، مستندين إلى مراحل التطور التي مرَّت فيها النظرية القومية، فكانت كما يلي:

الفصـــل الثـــالث:تاريخ الشيعة ومرحلة ما قبل تمظهر الفكر القومي، أي منذ العهد الأموي حتى نظام المتصرفية في العام ١٨٦١م. شهدت تلك المرحلة تمزقاً في جسم الدولة الإسلامية وسيادة واقع الدويلات المتناحرة، ثم سيادة واقع توحيد الخلافة تحت سلطة خليفة غير عربي و هيمنة للقومية الطورانية. عانت الأمة العربية، في تلك المرحلة، من حالة التقهقر والـــتخلف الحضاري و الاجتماعي و السياسي، الأمر الذي دفع بهذه الأمة إلى حالة من الإنهـــاك، فتجمَّدت حضارها عند حدود اجترار الماضي، وقد حصل ذلك في الوقت الذي أخذت فيه أوروبا تشهد حالة نهضوية متقدِّمة إنطلقت فيها من النقطة التي انتهت عندها الحضارة العربية-الإسلامية وتجمَّدت عندها.

الفصـــل الرابـــع: تاريخ الشيعة ومرحلة ما بعد تمظهر الفكر القومي، أي منذ نهاية الفصـــل الأول حتى نهاية عهد الانتداب الفرنسي. حاولنا في هذا الفصل استقصاء مظاهر اســـتنهاض الشعور القومي العربي لكي نفتِّش عن الموقع الذي احتلَّه الشيعة في دائرة هذا التحول من جهة، و لكي نستقصي مدى تأثيرات الفكر القومي أو الحالة القومية على فكر ديني له اتجاهاته العالمية أو الأممية من جهة أخرى،.

كان بحثنا عن تاريخ الشيعة في لبنان، إذاً، من داخل الدائرة الإسلامية- العربية، لكنه لم يكـــن منفصلاً عن سياق التاريخ العام للبنان، و لذلك جاء بحثاً متخصصاً لكنه كان متفاعلاً مع كل المؤثرات التي تُحيط به، سياسية وعسكرية واجتماعية ودينية. فكان تاريخ الشيعة في تلك المرحلة متفاعلاً ومنفعلاً مع سياق التاريخ العام لمختلف الجماعات الطائفية في لبنان.

- **وأمـــا البـــاب الثالـــث**: فهو ما أطلقنا عليه تسمية مرحلة التمظهر والتكوين السياسي للشيعة في لبنان، وتمتد منذ بداية عهد الاستقلال حتى وقتنا الراهن.

و للصعوبات الفنية في إخراج البحث في كتاب واحد، و لأهمية المرحلة التي قد تصحُّ تســميتها بمرحلة بدء القطاف الطائفي-السياسي-بشكل خاص بعد الحرب الداخلية في لبنان-و بشكل عام بعد أن نضجت الظروف الثقافية و الفكرية و الاجتماعية والسياسية عـــند الشيعة على ضوء التحولات الشاملة التي شهدها التطور الفكري الوطني و القومي، رأينا أن نتابع البحث عن هذه المرحلة في بحث آخر لكنه مكمِّل لبحثنا هذا، على أن نوليه المزيد من الجهد و من الوقت، خاصة وأن هناك تحولات شيعية ذاتية لم ترسُ، حتى الآن، في مرفأ هادئ و ثابت. ولا بد من الإشارة إلى أن هذه المرحلة غنيَّة بالمصادر، غنى المرحلة بالـــتحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية على صعيد لبنان والأمة العربية. وهي غنية، أيضاً، بالوقائع و الأدوار لكثيرين من نخب الطائفة الشيعية، وقد شهدت ساحة الطائفـــة صعوداً في سلّم التطور الفكري والثقافي و السياسي بشكل أفقي إلى المدى الذي كادت تضمحلُّ فيه مرحلة النخب المثقفة والنخب السياسية التقليدية.

لا بد، قبل ختام المقدمة، من أن ننوِّه ونشكر كل الذين جادوا بوقتهم في سبيل قراءة المســـودات الأولى للبحث، وأبدوا على ضوئها ملاحظاتهم القيِّمة التي شكّلت فائدة مهمة لـــه، ومن أهمها : زرع القوة و العزم في نفسي لمتابعة البحث و إنهائه، وحملت ملاحظاتهم الحوارية من الفائدة ما أسهمت في تصويب أكثر من خطوة في المنهج والمضمون.

لجميع هؤلاء أوجِّه شكري وامتناني، وأرجو أن يأتي البحث، بفضل تصويباتهم، أقرب مـــا يكـــون إلى الموضـــوعية، وأن يكون فيه أقل ما يمكن من الأخطاء والثغرات، التي إن وُجـــدَت فإنمـــا لقصـــور في إمكانية الإحاطة الشاملة في موضوع شائك كمثل الموضوع المذهبي.

لبنان في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٩م. **وباللـــه التوفيـــق**

حسن

البـــاب الأول

العقيدة الشيعية:

تطورها العرفاني،
وتأثيراتها السياسية عبر التاريخ



تقـــديـــم

ليس تاريخ الشيعة في لبنان منفصلاً عن تاريخ العقيدة الشيعية في المعرفة و السياسة، كجزء من الفكر الإسلامي والعربي.

فدراسة التاريخ، بشكله العام، و دراسة تاريخ المجتمعات بشكل خاص، تستند إلى مضامين الاتجاهات الفكرية التي تحدد تكوين هذه المجتمعات و بناء حضارتها الخاصة أولاً، وتحدد علاقتها مع المجتمعات الأخرى ثانياً.

إســتناداً إلى هذا المفهوم نتساءل: هل نحسب الشيعة مجتمعاً خاصاً له فكره و عقيدته ومفاهيمه السياسية المستقلة ؟

كان الشيعة بفكرهم و عقائدهم، في المعرفة و السياسة، و ما زالوا جزءًا من المجتمع الإسلامي، لأن تراثهم الفكري والسياسي يستند إلى الأصول الإسلامية؛ ويُصَنَّف تراثهم، من هذه الزاوية، في الإطار الأممي. و لأن حركتهم كانت جزءًا أساسياً في داخل المجتمع العربي تفاعل الشيعة مع هذا المجتمع، فأصبح تراثهم غير منفصل عن الإطار القومي العربي.

فالشـــيعة، إذاً، هم جزء من دعوة إسلامية لها امتداداتها العالمية، و لها أيضاً جذورها ونشأتها العربية.فعقيدتهم جزء من العقيدة الإسلامية، وتاريخهم جزء من تاريخ الأمة العربية بخصوصياتها القومية.لذا جاءت العقيدة الإسلامية، بمذاهبها التي تفرعت عنها، لتطبع تاريخ الإسلام عامة و تاريخ الأمة العربية خاصة، بطابعها المميَّز منذ ألف و أربعماية سنة تقريبا؛ فكان تاريخ الأمة العربية حافلاً بالنشاطات و الصراعات المذهبية بشتى مضامينها الدينية والفلسفية والسياسية.وكانت هذه الصراعات تشتدُّ وتتفرَّع كلما أوغل التاريخ ابتعاداً عن دائرة الصفاء الأولى للإسلام التي انتهت بوفاة النبي محمد ﷺ. وكانت المذاهب الإسلامية، كذلك، تتحصن خلف عقائدها الخاصة –و تحسب أنها الوحيدة التي تمثل الإسلام–مسندة إياهـــا بمختلف وسائل المعرفة المنقولة عن الحضارات الأخرى، و كانت في الوقت نفسه تتفرَّع و تتشرذم إلى عشرات الفرق.

لقد أسهمت اتجاهات الأنظمة السياسية الإسلامية و أهواؤها في تغذية الاتجاهات المذهبية، إذ كانت تدعمها باليد اليمنى لتستفيد من غطائها الديني باليد اليسرى.

في مــثل تلك الأجواء، كانت العقيدة الشيعية تنمو و تعمل على تعميق ذاتها و على تدعيم مسلّماتها التي تتميَّز بها عن غيرها من المذاهب الإسلامية الأخرى.و لم تكتمل العقيدة الشيعية الإثني عشرية، في العقيدة و في الفقه، إلا بعد أكثر من قرن و ربع القرن من الزمن على يد الإمام الشيعي السادس جعفر الصادق (٨٠-١٤٨هـــ=٧٠٠-٧٦٦م) ؛ أما في جانبها السياسي فقد اكتملت بعد مايتين وستين عاماً، وذلك بعد اختفاء الإمام الثاني عشر محمد المهدي المنتظر.

مايتان و ستون عاماً مضت، تبلورت في خلالها العقيدة الشيعية و نضجت، و عرف معتنقوها كثيراً من الصراعات السياسية مع أخصامها المذهبيين، كما تشرذمت إلى عشرات الفرق. و لم تمر تلك السنوات الطوال إلا و كان قد أسلم كثيرون من غير العرب وتوزعوا أنصاراً لهذا المذهب أو لذاك، ودخلوا لعبة الموالاة والمعارضة لمختلف العهود السياسية. أما المذهب الشيعي، فكان له فعله و تفاعله مع الشيعة من غير العرب في حركة متواصلة ومستمرة؛ و لهذا شكّل الشيعة جزءاً مهماً و أساسياً من تاريخ تلك المرحلة التي كانت أيامها الدموية العصبية طاغية على ما عداها من أيام أخر.

فما هي العقيدة الشيعية التي لعبت هذا الدور الواسع؛ وما هو مدى ارتباط الشيعة مع التاريخ السياسي للخلافة الإسلامية؛ و ما هو ارتباطها مع الحركات التي أفرزتها الشعوب غير العربية التي اعتنقت الإسلام ؟

آلينا على أنفسنا، منهجاً لهذا البحث، أن نطلق العنان للفكر الحواري، والمنطق العقلي والعلمي، الذي بدونه لن نضيف إلى التراث سوى كمية جديدة من الصفحات. لأن تطور الحضارات، وعلى رأسها تطور العوامل الفكرية والثقافية، لا معنى له إذا أُغلقَت في وجهه أبـواب المعـرفة الأخرى غير تلك المحددة في دائرة يُحَرِّم على العقل أن يَتجاوز محيطها المرسـوم إلى ما هو أبعد منها. و أبرز مثال على ذلك، من آلاف الأمثلة، هو ما اقتبسناه من المصادر الحديثة، وذلك دلالة على ما وصلت إليه الأمور من إغلاق لدوائر المعرفة:

والمـثال مأخوذ من مناقشة قام بها السيد محسن الأمين (١٨٦٥-١٩٥٢م=١٢٨٢-١٣٧١هـ)-من علماء الشيعة البارزين- لأقوال أحمد أمين-باحث سني بارز-[1]؛ بحيث حصر كل منهما حواره للآخر، بشكل غير مباشر، في دائرة أغلق فيها على نفسه: الأول في دائـرة المعتقدات الشيعية، و الثاني في دائرة المعتقدات السُنيَّة؛ لكنهما لم يتوصَّلا-وهذه نتـيجة منطقية- إلى دائرة مشتركة يتفقان فيها على قواسم مشتركة؛ و الدليل على ذلك مئات من السنين سبقهما فيها آلاف من أمثالهما من الذين مارسوا الجدال المذهبي -سياسة وفقهاً-استندوا فيها إلى المسلمات ذاتها التي استند إليها المتحاوران المعاصران.

ما دامت أسس الحوار قائمة على الانغلاق المذهبي فلن ينتج عنها سوى المزيد من الانغلاق. و ليست هذه الأزمة إلا ما تعانيه الأديان السماوية كافة في علاقاتها مع بعضها البعض. فهي إن حاولت الحوار على طريق التلاقي فإنها تغرق في الإطناب على بعضها البعض بطريقة المجاملات اللفظية؛ و إن حاولت أن تدافع عن نفسها فتتشرنق في داخل مسلَّماتها الثابتة التي تمتنع على النقد. وكل من الطريقين لا يختطّ المنهج العلمي النقدي، أو المنهج العقلي النقدي[2].

---

(١) الأمين، محسن: **أعيان الشيعـة** (ج١): دارالتعارف: بيروت: ١٩٨٣: د. ط: ص ص ٥٨-٦٩.

(٢) لمزيد من التفصيل: العظم، صادق جلال: **نقد الفكر الديني**: دارالطليعة: بيروت: ١٩٨٢: ط٥: ص ص١٢-٤٦.

وإنـــنا إذ نبحـــث في الفكـــر العرفاني والسياسي عند الشيعة، فإننا نأخذ بالحسبان الافـــتراءات التي أُلصقت بالشيعة أولاً، و المغالاة التي دخلت إلى الفكر الشيعي بواسطة الفـــرق الشيعية ذاهّا ثانياً، و هي التي كانت المصدر الأساس في انتقادهم سواء من المجدِّفين المذهبيين عليهم أو من الذين اتخذوا موقعاً لهم دائرة النقد العلمي- الموضوعي.

لمـــاذا تشعَّبت الفرق الشيعية حتى بلغت العشرات ؟ و لماذا كثُر المجتهدون حتى بلغت فتاواهم حد التناقضات ؟ هل هي ظاهرة انفتاح عقلي أم هي ظاهرة إغراق في الفوضى الفكرية والسياسية ؟ و هل عرفت العقيدة الشيعية تطويراً في مضامينها الفكرية والسياسية منذ بلغت أوج مراحل نضجها منذ ألف و مايتي عام تقريباً ؟

إذا كانت التعددية في الفرق الشيعية، وكثرة المجتهدين، ظاهرة انفتاح عقلي فهل تنظر العقيدة الشيعية وعلماؤها، بشتى اتجاهاتهم، إلى الفكر الشيعي كما يراه-مثلاً- الشيخ أحمد رضا (مفكر إسلامي من عصر النهضة) إذ يقول عن المفكر الشيعي بأنه: " الذي يكون فكـــره حـــراً طليقاً غير مُقلّد لغيره ولا مُستَعبَد، فالمستعبد فيه ليس بذي فكر، والمسلوب حريته ليس بذي فكر، و المُقَلَّدُ ليس بذي فكر، فالاستقلال النفسي و الفكري شرط أوَّلي لصـــحة الفكر. والمفكر هو الإنسان بمعناه الحقيقي، فالاستقلال شرط للوصف بالإنسانية وبدونه لا يكون الإنسان إنساناً" [1].

فما هي العقيدة الشيعية التي لعبت دوراً واسعاً في التاريخ الإسلامي-العربي؛ وما هي مضامينها الفكرية؛ وما هو مدى ارتباطها مع التاريخ السياسي للخلافة الإسلامية؛ وما هي علاقتها مع الشعوب غير العربية التي اعتنقت الإسلام ؟

---

(١) راجع : رضا، أحمد: **مجلة العرفان**: مجلّد١٤ :ص ١٨.



الفصل الأول

الفكر الشيعي: أسس المعرفة الدينية والسياسية

تمهيد

منذ وفاة الرسول واجهت المسلمين مشكلة من سيخلفه؛ فكانت البذرة الأولى للمذاهب الإسلامية، فواجهت المشكلة الأنصار و المهاجرين أولاً، ثم واجهت الصحابة أنفسهم ثانياً؛ لكنها كانت في كل مرة تُحلُّ من دون متاعب تُذكر؛ لكن المتاعب كانت تزداد كلما تقدم الزمن الفاصل عن غياب الرسول.

إنطلق التشيُّع، منذ البدء، حول وجود نص يؤكِّد أحقية آل الرسول، من ابنته فاطمة وابن عمه علي بن أبي طالب، بالخلافة؛ بينما انطلقت المذاهب السنية من مبدأ الشورى.

في المراحل اللاحقة، و قبل اكتمال العقيدة الشيعية عند الإثني عشرية، تشرذم التشيُّع إلى عشرات الفرق، لكن كان يجمعها على اختلاف اتجاهاتها القول بمبدأ النص و الوصية على حق آل بيت الرسول بالخلافة. أما الخلاف الذي كان يفرقها فكان يدور حول من تؤول إليه الإمامة/الخلافة من أولاد الإمام السابق بعد وفاته.

في خضم الصراع الداخلي بين الفرق الشيعية، كانت العقيدة الشيعية تنضج أكثر، في الوقت الذي كانت فيه الفرق الضعيفة تندثر، أما الأقوى بينها فكانت تستمر. فمن بين عشرات الفرق التي استعرضها الشهرستاني في كتابه الملل و النحل، كُتِب لعدد منها أن تستمر و منها: الإثني عشرية- الإسماعيلية -الزيدية- والعلويون النصيريون. وعرف التشيع الكثير من الفرق المغالية التي حاربها الأئمة من آل البيت وغضبوا من دعاتها.

من ضمن عشرات الفرق تلك، سنركِّز في بحثنا على أكثرها انتشاراً؛ وحيث إن دائرة بحثنا محصورة بشيعة لبنان و هم ينتسبون إلى الشيعة الإثني عشرية، سنقوم بدراسة هذه

الفرقة بشكل رئيس، و لا يعني ذلك أننا سنهمل الفرق الأخرى، بل سنشير إليها حيثما يشكل ذلك ضرورة لبحثنا.

إن تاريخ الشيعة كان مليئاً بآلاف المجلدات، منها الغث و السمين، و **فيها المُتَّفَق عليه** و المُختَلَف حوله، بالإضافة إلى ما اكتسبه المتشيعون من عادات و تقاليد منها المُتوافِق مع النسق العام للعقيدة الشيعية و منها الدخيل عليها؛ ولأنه قد رسخ في أذهان العامة كثير من الأوهام والخرافات، حدَّد محمد جواد مغنية (١٩٠٤-١٩٧٩م=١٣٢٢-١٣٩٩هـ) مصادر المعرفة الشيعية بما يلي:

-العودة إلى كتب العقائد المعتبرة عند الشيعة ومنها: **أوائل المقالات، النكت الاعتقادية** للشيخ المفيد-**الشافي** للشريف الرضي- **العقائد** للشيخ الصدوق- **شرح التجريد، كشف الوائد** للحلّي - الجزء الأول من **أعيان الشيعة** للسيد محسن الأمين - **أصل الشيعة و أصولها** للشيخ محمد حسين كاشف الغطاء - **المراجعات** للسيد عبد الحسين شرف الدين - **دلائل الصدق** للشيخ محمد حسن المظفر.

- لا يجوز الاعتماد على أقوال راوٍ أو كاتب من أبناء الطائفة نفسها إذا لم تجتمع كلمتها على الثقة بمعرفته وعلمه.

-لا يصح الاعتماد على العادات والتقاليد المتَّبعة عند العوام[1].

و نحن، بدورنا، سنعمل، في أثناء بحثنا عن الفكر الشيعي العرفاني و السياسي، على الابتعاد عما يُعَدُّ غير جائز الاعتماد عليه من مصادر المعرفة الشيعية.

---

(١) مغنية، محمد جواد: **تجارب محمد جواد مغنية**: دارالجواد: بيروت: ١٩٨٠: ط١: ص ص٢٣١-٢٣٢.

I – تاريـــخ نشـــأة التشيُّـــع

لم يكـــن التشيع، منذ نشأته، نظرية كاملة وواضحة كما نعرفها في وقتنا الحاضر، و لم يكن الشيعة في يوم من الأيام فصيلاً، داخل الإسلام، واضح الصفوف والأهداف ومُوَحَّد الاتجاهات بالفكر و الممارسة. فاختلف المؤرخون الشيعة و غيرهم، عملياً و نظرياً، حول نشأة التشيع.

إنطلق مبدأ التشيع بذرة في زمان معين و في ظرف معين؛ ومع تقدم الزمن، و تراكم الظـــروف، أخذ المبدأ ينضج شيئاً فشيئاً، ويرسي بناءه و تعاليمه ونظرياته ووسائله إلى أن وصل إلى ما نعرفه عليه اليوم.

لن نبتكر في بحثنا أي شيء جديد، ولن نضيف إلى ما توصَّل إليه الباحثون عنصراً آخر أو معلومات لم يطرقها أحد؛ و لكننا سنبني على ما تركه الآخرون وما اتفقوا عليه في هذا الشـــأن، والســـبب هو أن غاية بحثنا ليست تاريخية، بل أهدافه فكرية وسياسية بالدرجة الأولى؛ لهذا سنعتمد على ما توصل إليه المؤرخون بالبحث عن نشأة التشيع.

ممـــا اتفـــق حوله مؤرخو الشيعة وسواهم أن بذور التشيع غُرِسَت إثر وفاة الرسول، فنمت وترعرعت طوال مايتين وستين عاماً، و اكتملت بعد غياب الإمام الثاني عشر محمد بـــن الحســـن المهدي المنتظر، الذي كان قد اختفى و هو ابن خمس سنين فلم يعقبه أحد؛ فوقفـــت سلسلة الأئمة عنده؛ و اعتقدت الشيعة، التي أُطلِق عليها "الإثني عشرية" بالأئمة الإثني عشر الذين آمنت بهم وكان آخرهم محمد بن الحسن (المهدي المنتظر). ولكن الشيعة انقسموا إلى عشرات الفرق[1].

لغاية توضيح الصورة أمام من لم يطِّلع على تاريخ الشيعة، ولإعفائه من مشقة العودة إلى العديـــد من المصادر و المراجع، نرى من الضرورة أن نستعرض بإيجاز ما نحسبه يفي بالغـــرض حـــول مراحل نشأة التشيع، كما يراها مؤرخو الشيعة وغيرهم، و كما يوافق عليها العلماء الشيعة بمختلف تياراتهم.

لهذا الغرض سنعرض ما قاله عدد من رجال الدين الشيعة حول هذه المسألة:

يرى الخميني (ت في العام ١٩٨٨م) أن مذهب التشيع انطلق من نقطة أولى غرسها النبيﷺ ، وجعل أساس المذهب عليها منذ اليوم الأول، حينما جمع عشيرته الأقربين، وطلب منهم أن يؤازروه في دعوته للإسلام، فلم يجبه سوى علي بن أبي طالب؛ هذا ما كان في

---

(١) راجع الملحق رقم (١).

بداية الدعوة؛ و بدأت بذرة الخلاف بين المسلمين بعدما أكّد النبيﷺ ولاية علي بن أبي طالـــب في خطبة "غدير خم" . و لم يكن النبي ليواجه الخلافات و المعاكسات من قومه لو تصدَّى فقط لبيان أحكام شرعية؛ ولكنه سمَّى علياً خليفة له لتأكيد أهمية الخلافة والحكومة على المسلمين في نفوسهم وأموالهم ولرعاية أمورهم عامة[1].

ويرى هاشم معروف الحسني (ت في العام١٩٨٣م=١٤٠٣هـــ) أن التشيع، بما هو فرقة في مقابل جماعة المسلمين، لم يكن قبل وفاة الرسول؛ و لكن المبدأ، الذي يرتكز عليه التشيع أي نص النبي على استخلاف علي بن أبي طالب من بعده، كان بعد ولادة الإسلام، وقـــبل أن يهاجر الرسول من مكة إلى المدينة بأكثر من ثمانية أعوام تقريباً. أما انقسام المســـلمين إلى فرقتين فكان في الأيام الأولى بعد وفاة الرسول: فرقة تمسَّكت بحق علي في الخلافة، وأخرى أسرعت إلى اختيار خلف للرسول يتولّى إدارة شؤون المسلمين[2].

أمـــا محسن الأمين (ت في العام١٩٥٢م=١٣٧١هـــ) فيرى أن التشيع لعلي وُجدَ في عهد النبي إذ كان جماعة يتشيعون له، و لكن التشيع ظهر عند حدوث الاختلاف في أمر الخلافة بعد وفاة النبي [3].

و يحـــاول عبد الحسين شرف الدين (ت في العام ١٩٥٧م=١٣٢٦هـــ) أن يثبت، نقلاً عن الطبراني، تعيين علي بن أبي طالب خليفة للرسول استناداً إلى الحديث: " اللهم من آمـــن بي وصـــدَّقني، فليـــتولَّ عـــلي بن أبي طالب، فإن ولايته ولايتي، وولايتي ولاية الله تعـــالى"[4]. وجـــاء في خطبة الرسول-في غدير خم-بعد رجوعه من حجة الوداع:"كأني دُعِيـــتُ فأجبـــت أني قـــد تركت فيكم الثقلين، أحدهما أكبر من الآخر:كتاب الله تعالى وعِترتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، فإنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض.ثم قال:إن الله عـــزَّ وجل مولاي، و أنا مولى كل مؤمن، ثم أخذ بيد علي فقال: من كنت مولاه فهذا وليه، اللهم والِ من والاه، وعاد من عاداه..."[5].

إن اعـــتقاد الشيعة بتعيين علي خليفة للنبي في حياة النبي نفسه لم يلق قبولاً من السُنَّة، ولذلـــك كـــان ظهور التشيع بعد وفاة النبي مباشرة؛ فكانت خلافته أول مشكلة تواجه المسلمين، وإنه "ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلَّ على الإمامة في كل زمـــان"؛ يـــروي الشهرســـتاني قصة الخلاف بين المسلمين بأنه، بعد وفاة الرسول قالت الأنصـــار: منا أمير ومن المهاجرين أمير، وبعد البيعة لأبي بكر سكت الأنصار لأن أبا بكر

---

(١) الخميني:**الحكومة الإسلامية (ولاية الفقيه)** :دارالقدس:بيروت:د. ت:د. ن:ص١٣٦.

(٢) الحسني، هاشم معروف:**الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة**:دارالقلم:بيروت:١٩٧٨:ط١:ص٢٤.

(٣) الأمين ، محسن:م . س : ص ٨٧.

(٤) شرف الدين، عبد الحسين:**المراجعـــات**:موسسة العرفان:بيروت:١٩٨٠:ط٢١:ص٥٧.

(٥) م . ن : ص ٥٠.

روى عـن النبي أن " الأئمة من قريش" فبايعه الناس باستثناء جماعة من بني هاشم، وأبي سـفيان مـن بني أميَّة. أما علي بن أبي طالب، فكان مشغولاً بتجهيز النبي ودفنه وملازمة قـبره. وانقسم المسلمون بعد علي بن أبي طالب في الإمامة إلى قسمين: أحدهما يقول بأن الإمامة تثبت بالاتفاق و الاختيار، أما الثاني فيقول: إن الإمامة تثبت بالنص والتعيين[1].

إن النص والوصية هو ما يميِّز الشيعة عن غيرهم من الفرق الإسلامية، و من هنا "إذا كان التأريخ لنشأة فرقة من الفرق لا بد وأن يكون بظهور ما يميزها عن غيرها، فلا بد أن يكـون تأريخ نشأة الشيعة كفرقة، هو تاريخ تبلور نظريتها في (النص والوصية) بالإمامة لعـلي بن أبي طالب والأئمة من بيته... ومن هنا كان صواب ما ذهب إليه المعتزلة عندما قالوا: إن عهد إمامة جعفر الصادق للشيعة -و هو الذي نهض فيه هشام بن الحكم، واضع القواعـد الـنظرية للتشـيع ومهندس بنائه الفكري-هو الفترة الزمنية التي يُؤرَّخ بها لهذه النشأة. فالقول بالوصية لم يُعرَف قبل هشام بن الحكم وهو الذي ابتدع هذا القول، ثم أخذه عنه معاصروه ومن أتوا بعده" [2].

نظـراً لاختلاف الرؤى في تحديد نشأة التشيع، و للشكوك التي استدلَّ بها الرافضون القول بالنص والوصية، علَّل محمد عمارة قوله بأن الشيعة لم يعرفوا مبدأ النص والوصية إلا في وقت متأخر، أي في عهد الإمام الصادق و من وضع هشام بن الحكم، و ذلك أن علي بن أبي طالب قاتل معاوية بن أبي سفيان فعلاً، ولكنه لم يرد في أي من حروبه مع خصومه مـا يدل على أن تنازله إلى الخلفاء الثلاثة الذين سبقوه، أو تنازل الحسن إلى معاوية، على أن هذا التنازل باطل دينياً لأنه مناقض للنص والوصية[3].

ليس اختلاف الرؤى، بين الشيعة و غيرهم، مسألة شكلية تخضع لمقاييس علمية أو تاريخية، لأن إثبات نفي حصول النص في أثناء حياة الرسول هو نفي لأهم الأركان الأساسية التي يقوم عليها مذهب التشيع. وهو إلغاء للعقيدة الشيعية التي لم يكن ما يميزها عن غيرها سوى القول بأحقية آل بيت الرسول في خلافته من أجل قيادة الدولة الإسلامية في كل الأمكنة وكل العصور. واستطراداً يُعَدُّ تأكيد أو نفي النص والوصية مسألة شائكة جداً، لأنها ليست مسألة محض تاريخية لا يؤخِّر فيها إضافة سنوات أو إنقاصها من الحقيقة شيئاً، وإنما لها علاقة وثيقة بإثبات حقيقة- مُسلَّمة أو نقضها، وهذا لا يحتمل تسوية ما: ففي إثبات مُسلَّمة النص و الوصية -كما يعتقد بها الشيعة-إثبات للمذهب الشيعي و نفي لغيره من المذاهب الإسلامية، وفي نفي صحتها نفي للتشيع وإثبات لغيره من المذاهب.

---

(١) الشهرستاني: **الملل والنحل**(ج١): دار صعب: بيروت: ١٩٨٦: د. ط: ص٢٤.

(٢) عمارة، د. محمد: **تيارات الفكر الإسلامي**: دار الوحدة: بيروت:١٩٨٥: د. ط:ص٢٠١.

(٣) م . ن : ص ص ٢٠٢-٢٠٤.

حول هذه المسألة -تحديداً- واجه المسلمون خلافاً واسعاً أدى إلى شقهم عمودياً إلى مذهبين أساسيين: السنة والشيعة. وأصابت الشيعة أنفسهم انشقاقات عديدة على الرغم من اتفاقهم جميعهم على مبدأ النص والوصية. أما اختلاف الفرق الشيعية فقد كان عائداً إلى من تحق له الإمامة من أبناء الإمام المتوفي، كأن تنحصر بين أبناء علي من زوجته فاطمة أو أنها تحق لأبنائه من غيرها (الكيسانية). و اختلفوا - مثلاً- بين أن تكون لمحمد الباقر أو لأخيه زيد (الزيدية)؛ أو بين موسى الكاظم وأولاد أخيه اسماعيل (الإسماعيلية).

لــن نقــف طويلاً أمام تأريخ نشأة التشيع، لأننا لن نستطيع أن نحسم الخلاف القائم والمــزمن حوــله، فقد مرَّ على هذه المسألة أكثر من ألف عام وما زال الخلاف مستمراً، والحجــة تقــارع الحجــة، والأدلة تواجه الأدلة، والتأويلات تواجه التأويلات، والفرق الإسلامية تعيش باستمرار في داخل تناقضاتها وتفرِّخ فرقاً أخرى من وقت إلى آخر.

بقيت فكرة التشيع -كما يعتقد بها الشيعة- حية في الأذهان، تنمو و تنتشر؛ و اتَّسع مفهوم التشيع في العصور المتأخرة عن عصر الخلفاء الأربعة بمعنى أوسع مما كان عليه بعد وفاة الرسول مباشرة؛ و أخذت الخلافات بين صفوف شيعة علي تظهر بشكل أوضح بعد مقتل الحسين بن علي، و منذ انتقلت الإمامة إلى علي بن الحسين الملقَّب بزين العابدين[١]. ويقول آخرون إن النواة الأولى للخلافات الشيعية -الشيعية ظهرت مع فرقة الكيسانية التي قالت بإمامة محمد بن الحنفية من أبناء علي بن أبي طالب.

مرَّ التشيع في مراحل ثلاث، وهي:

-**المرحلة الأولى**:منذ وفاة الرسول حتى انتهاء العصر الأموي؛وتميَّزت بالصراع الدموي بين علي بن أبي طالب وخصومه الآخرين: حرب الجمل -حرب صفين -حرب النهروان؛ ثم اســتكملها معاويــة مع الحسن؛ وكانت أشدها دموية بين الحسين ويزيد، ثم استقرَّت الخلافة في يد الأمويين.

-**المرحلة الثانية**: تبدأ بعصر جعفر الصادق، التي ترافقت مع بداية العصر العباسي- الربع الثاني من القرن 2هــ، و تنتهي في عهد الشيخ المفيد، أحد أكبر فقهاء الشيعة الإثني عشرية في عصره-في العام ٤١٣هــ=١٠٢٣م. وفيها تبلور المذهب الشيعي، واتخذ صورته جلية واضحة؛ أما أركانه فبُنِيَت في عهد جعفر الصادق و أصبح لهم فقههم المستقل.

-**المــرحلة الثالثة**: تبتديء بالشيخ المفيد وتنتهي بعصر الحلّي- أكبر فقهاء الشيعة في عصره - في العام ٧٢٦هــ=١٣٢٦م؛ و هي الفترة التي تحوَّل فيها الشيعة إلى دور الدفاع وردِّ العاديات[٢].

---

(١) راجع، هاشم معروف الحسني:م . س : ص ٥٢.

(٢) راجع، محمد جواد مغنية: م. ن : ص ص ٢٤٠-٢٤٤.

تعددت الفرق الشيعية بالعشرات:منها الفرق المعتدلة ومنها المغالية؛ وإنه في السنة التي اختفى فيها محمد المهدي المنتظر-وهو الإمام الثاني عشر- بلغ عدد هذه الفرق، كما يعددها الشهرستاني، إحدى وأربعين فرقة معتدلة، وقرابة الخمس عشرة فرقة مغالية [1].

ميَّز الخلاف حول من يجب أن يخلف الرسول بين شتى الفرق الإسلامية، وتسلسل الأئمة بين الفرق الشيعية، التاريخ الإسلامي- منذ ألف وأربعماية سنة- بسلسلة لامتناهية من الصراعات الدموية والعقائدية، وما زالت تطبع التاريخ الإسلامي بعوامل التفتيت والتجزئة؛ وكانت مظاهرها تزداد وضوحاً وشراسة كلما ابتعد الزمن عن مرحلة الصفاء الأولى للدعوة الإسلامية.

فما هي المضامين الفكرية والسياسية للتمذهب الديني بشكل عام ؟

هذا سؤال يطرح مشكلة أصبحت من الثوابت في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، فهذه المضامين تؤثّر بشكل لافت في تكوين ثقافة متعصبة عند المتمذهبين المسلمين من جهة، وتنفعل بها قطاعات واسعة منهم إلى حدود الاعتقاد بها كمسلّمات إلهية من جهة أخرى.

فعلى هدي هذا السؤال، كمشكلة عامة وبارزة مطروحة للبحث بإلحاح بعيداً عن الأساليب التقليدية التي تثير إشكالات أخرى بدلاً من أن تضع حلولاً لها، سوف نعرض فيما يلي من بحثنا للمضامين العقائدية والسياسية للشيعة كجزء من الحركة المذهبية العامة. وسوف يكون رائدنا في هذا العمل الحسَّاس ما نحسبه أسلوباً غير تقليدي، ولن يكون له من غاية سوى إلقاء الضوء - في إطار تفسيري ونقدي- على عقائد تيار مذهبي أساسي من التيارات المذهبية الإسلامية المتعددة.

(١) راجع، الشهرستاني: الملل والنحل(ج١) :م . س : ص ص ٢٤٠-٢٤٤.

II – هل التشيــع سبب أم نتيجــة ؟

كان الإسلام واحداً في أثناء حياة الرسول، قرآناً و سُنَّة، فالمرجع واحد هو الرسول نفسه، لا جدال ولا اجتهاد، فالجميع ينهلون من المرجع الرئيس، يتلقون التعاليم ويمارسون حسب مقتضياتها؛كلما أشكل عليهم ما لا يستطيعون حله يعودون فيه لسؤال النبي فيوضح لهم، و كان إيضاحه مُلزِماً للسائل كما للمسلمين جميعاً لأنه يصبح سُنَّةً لهم؛ لكنه بعد وفاته أخذت الصورة مناحٍ أُخَرْ.

حفــظ المسلمون القُرآن، بعد وفاة النبي، فبقي واحداً موَّحداً؛ أما السُنَّة فتوزعت أحاديــث على ألسنة الرواة، فاتفقوا على بعضها، و ظلّ البعض الآخر محل خلاف. أما الأحاديث التي اختلفوا حولها فبقيت مرشداً لبعض المذاهب دون المذاهب الأخرى. و أما القسم الذي اتفقوا حوله فتباينت الآراء فيه: فهم إن اتفقوا على الرواية فإنما اختلفوا حول تفسيرها وتأويلها.

فالتفســير والــتأويل لم يكونا إشكالية حول الحديث فحسب، وإنما أصبحا إشكالية حــول الــنص القرآني أيضاً؛ فهم إن اتفقوا على نصوص الآيات من دون استثناء، فإنهم تشرذموا في شتى المذاهب حول تفسيرها وتأويلها.

يُعَدُّ تنوع الآراء ظاهرة صحية، لكن تعدديتها في ما له علاقة بالنص المقدس تحوِّل هذا النص إلى نصوص مقدسة متعددة يقبل ها البعض ولا يقبل ها البعض الآخر، فتضيع قدسية النص الواحد هنا أو هناك في النصوص المذهبية.

مــع مرور الزمن، وفي ظل تحول النصوص المذهبية إلى نصوص مقدَّسة، تعمَّقت حالة الافتراق بين المذاهب على حساب حالة الالتقاء المطلوبة، فتكاثرت الفرق والمذاهب حتى بلغت في حدود المائتي فرقة إسلامية، و لم تتوقف حتى الآن عند نهاية معروفة. فكيف ننظر إلى هذه المسألة، وما هو تفسيرنا لها ؟

إن البحــث في موضوع من كان سبباً في واقع تشرذم الدعوة الإسلامية إلى فرق ومذاهب يناقض بعضها البعض الآخر، هو بحث عقيم و لا شك؛ فالمسلّمات و المحرَّمات الدينية، التي يضعها كل طرف مذهبي، تشكل حائلاً دون استخدام وسائل المنطق العلمي والعقلي و أساليبهما. لم تصل الصراعات الفكرية و الفقهية والكلامية– عبر مئات السنين، وعشرات ألوف المُصنَّفات المكتوبة– إلى تغليب عوامل الوحدة بين شتى الفرق الإسلامية على عوامل التفرقة والتجزئة والتشتت والصراع.

إن الفكر الديني فكر غيبي، قائم على فلسفة الثواب والعقاب في الآخرة، لهذا السبب يضع هذا الفكر في وجه كل المؤمنين به عدداً كبيراً من المحرَّمات؛ وهي بدورها تمثّل سلاحاً نفسياً فعّالاً عند العامة بشكل خاص، فيتحول الرادع الديني/ المحرمات إلى عوامل نفسية تثير الخوف والقلق الدائمين من المصير قبل الموت وبعده. أما مرحلة ما بعد الموت، ومهما أُخضِعَت لقواعد العقل، فإنها تبقى مجهولة لا تخضع لليقين الكامل، بل يبقى سقفها الأعلى، حتى عند المتدينين والمؤمنين الأكثر علماً ووعياً، محكوماً باليقين الافتراضي على قاعدة (إذا لم يكن في الآخرة حساب وعقاب، فلن يخسر المؤمنون شيئاً، بينما لو كان الحساب حقيقياً فإن غير المؤمنين هم الخاسرون).

تاهت الفرق المذهبية، استناداً إلى خلفياتها الغيبية، في داخل دهاليز من الفرقة والتباعد، وغرقت كل فرقة في تفسيراتها وتأويلاتها المذهبية الخاصة مسبغةً عليها صفة الثبوت والجمود و القدسية، بحيث إنها تمنع الحوار حولها و النقاش فيها. و هي إن قبلت الحوار مع الفرق الأخرى فإنما قواعده لن تتعدّى طابع المجاملات. وكمثال على ذلك نقتطع بعض ما قاله محمد رضا المظفر في تقديمه لأحد كتبه : " هناك في الواقع توافق، والتقاء شامل بين طوائف المسلمين هذه على الأصول والركائز التي يقوم عليها بناء هذا الدين، وفي مقدمتها: التوحيد، النبوة، و المعاد، مضافاً إلى الدعائم العبادية الأخرى... مثل الصلاة، و الصوم، والزكاة، و الحج، و الجهاد...و لا ريب أن الإمامية لا تختلف عن غيرها من مذاهب المسلمين...في الإيمان إيماناً مطلقاً بتلك الدعائم و الأصول، بل بسائر الأصول و الأحكام والعقائد ... اللهم إلا فيما يتعلّق بالاختلاف في بعض فروع الأحكام، و بعض المسائل الكلامية التي يمكن أن يكون الخلاف فيها، أحياناً، أوسع مدى بين مذاهب أهل السُنَّة- ذاتها- بعضها مع البعض الآخر، و التي على أساسها -كما هو الواقع- نشأت و تمذهبت المذاهب، وانشطر الإسلام إلى فرق وطوائف... "[1].

لكن هذه الشهادة وإن دلّت على إيمان بوحدة المسلمين، وهي أمنية جديرة بالاهتمام والعمل على تعميقها، فإنها لا تمنعنا من القول إن الواقع المتأصل هو غير التمني المنشود، فالحوار الجدّي المطلوب لا يبدأ هكذا، بل يبدأ من الأصول المختلف عليها، لأن الخلاف هو على الأصول فعلاً وليس على الفروع، كما يعتقد المظفر. وحول هذه المسألة يتناقض هاشم معروف الحسني مع المظفر، وهو يرى أن الخلاف ليس حول بعض فروع الأحكام بل هو أعمق، ولذلك انقسم المسلمون إلى طوائف وأحزاب "و قامت بينهم المعارك والحروب، أُريقت فيها الدماء، و استُبيحت الأعراض، و تبدّلت المفاهيم، واختلفت القيم. وما زال المسلمون يعانون من آثار هذا الانحراف المتاعب و الانقسامات ...وتخطّت مسألة

---

(١) المظفر، محمد رضا: **عقائد الإمامية**: دارالزهراء: بيروت: ١٩٨٣: ط٤: ص٨.

الإمامة إلى غيرها من المسائل المتعلّقة بأصول الدين و فروعه؛ و أصبح من المتعسّر، تقريباً، على أي كان إصلاح ما حدث... ما دام كل فريق يحرص، بكل ما أوتِيَ من قوة وتفكير، لتأييد مذهبه وانتشاره"[1].

و للاستدلال على حقيقة الخلاف، لا يسعنا إلا أن نقوم بمقارنة سريعة للأصول عند عدد من الفرق والمذاهب الإسلامية:

أ - أركان الإسلام عند **السُنَّة** خمسة، ويستندون في تحديدها إلى حديث نبوي، وهي: شهادة أن لا آلــه إلا الله وأن محمداً رسول الله (التوحيد والنبوّة) -إقامة الصلاة - صوم رمضان -إيتاء الزكاة - الحج لمن استطاع إليه سبيلا.

ب - أركان الإسلام عند **الإسماعيلية** سبعة، ويروونها عن الإمام الباقر:" بُنِيَ الإسلام عـلى سبع دعائم: الولاية وهي أفضل دعائم الإسلام -والطهارة - والصلاة - والزكاة - والصوم - والحج - والجهاد"[2].

ج - يعتقد **الشيعة الإمامية** أن الإسلام يقوم على ثلاثة أركان: التوحيد-والنبوّة-والمعاد. وفي هذا يلتقون مع سائر المذاهب الإسلامية؛ إلا أنهم يمتازون عنهم بتشديدها على ركنين آخرين وهما العدل والإمامة [3].

وقد جاء عند محمد كرد أن الشيعة هم فرقة من فرق المسلمين: معتقداتهم معتقدات المسلمين، لكنهم يخالفون أهل السُنَّة بالإمامة، فهي عندهم رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا، يتولاّها شخص بالنيابة عن النبي ﷺ ، وهي واجبة عقلاً على الله لأنها لطف منه، وكل لطف واجب عليه تعالى، و لذلك خالفوا المعتزلة القائلين بوجوبها على الخلق عقلاً، و الأشاعرة القائلين بوجوبها على الخلق شرعاً[4].

ما يميِّز الشيعة، إذاً، عن سائر الفرق الإسلامية، إيمانهم بالإمامة ركناً من أركان الإسلام؛ و هو الموضوع الأكثر أهمية، الذي تبارت حوله الفرق الإسلامية كافة، وكانت وسائل المباريات مناظرات كلامية ومعارك دموية.

أحدثت مسألة الإمامة شرخاً عميقاً في داخل الدعوة الإسلامية فقسّمتها إلى تيارين رئيسين: السنة والشيعة. فكانت، وما زالت، أخطر إشكالية واجهها الإسلام.

فالسُنَّة يقولون إن النبي ترك مسألة خلافته شورى بين المسلمين، من دون نص أو وصية، فسلك الصحابة مسلك الاختيار والشورى.

---

(1) الحسني، هاشم معروف: م. س:ص١٩٤.

(2) الجابري، محمد عابد : **بنــية العقل العربي**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت:١٩٨٦: ط١: ص٣٢٤.

(3) سليمان، محمد كامل سليمان: **الأيديولوجية الشيعية في رثاء الحسين**: دار الكتاب اللبناني: ط١:ص٣٢.

(4) نقلاً عن:الزين، علي:**للبحث عن تاريخنا**: د. ن:د. م: ١٩٧٣: د.ط: ص٨٤.

ويقــول الشــيعة بإمامة علي بن أبي طالب، وقد جاءت إمامته "نصاً ظاهراً، وتعييناً صــادقاً، مــن غير تعريض بالوصف بل إشارة إليه بالعين. و قالوا: وما كان في الدين والإســلام أمــر أهم من تعيين الإمام، حتى تكون مفارقته الدنيا على فراغ قلب من أمر الأمة، فإنه إنما بُعث لرفع الخلاف وتقرير الوفاق، فلا يجوز أن يفارق الأمة و يتركهم هملاً يــرى كل واحد منهم رأياً، و يسلك كل واحد منهم طريقاً لا يوافقه في ذلك غيره، بل يجــب أن يعيِّن شخصاً هو المرجوع إليه، وينص على واحد هو الموثوق به والمعول عليه. وقد عيَّن علياً(ر) في مواضع تعريضاً، وفي مواضع تصريحا" [١].

يحسب علماء الشيعة أن مسألة الخلافة/الإمامة هي المائز البارز للشيعة عن غيرهم من فرق المسلمين؛ وعلى الرغم من ذلك، يعدُّها المظفر-العالم الشيعي-أنها لا تستلزم كل هذه الفجــوات الــتي عمَّقتها الأيام والأحداث، والتي تسببت في إيغال الصدور[٢]. وحسب محســن الأمين أن الشيعة، وإن كانوا قد " أوجبوا إمامة الأئمة الإثني عشر، لكن منكر إمامتهم عندهم ليس بخارج عن الإسلام، وتجري عليه جميع أحكامه" [٣].

يقول الخميني أخطأ المسلمون لما أقصوا آل البيت عن موقع الخلافة وامتنعوا عن العمل بحديث الثقلين: "إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله و عترتي أهل بيتي، فإنهما لن يفترقا حتى يــردا عليَّ الحوض"، وعندما عمدوا إلى إقصاء المفسرين الحقيقيين للقرآن، والمطَّلعين على "الحقــائق، والآخذين جميع القرآن من النبي الأكرم ﷺ "، فإنهم " جعلوا من القرآن الكريم وســيلة (لإقامــة) حكومات معادية للقرآن [و] أخرجوه من الساحة حتى كأنه قد فقد دوره في الهداية"[٤].

يتابع الخميني- في إطار تحديد المذهب الذي يجب على الجمهورية الإسلامية أن تتخذه نموذجاً للنظام الإسلامي-" نحن نفخر بأننا أتباع مذهب مؤسسه رسول الله بأمر من الله تعالى، وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب نحن نفخر أن الأئمة المعصومين هم أئمتنا"[٥].

و يطلب من الشعوب المسلمة أن يقتدوا بالأئمة الأطهار، وأن " لا ينحرفوا قيد أنملة عن الفقه التقليدي الذي هو عطاء مدرسة الرسالة والإمامة... سواء الأحكام الأولية منه أم الأحكام الثانوية... و أن لا يصيخوا السمع إلى أي وسواس خنَّاس معاند للحق والمذهب.

---

(١) الشهرستاني: **الملل والنحل** (ج١): م . س : ص ١٦٢.

(٢) المظفر، محمد رضا: م . س : ص ٩.

(٣) الأمــين، محسن: م . س : ص ٣٩.

(٤) الخميني : **نص الوصية السياسية الإلهية**: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي: طهران: ١٤٠٨هـــ-١٩٨٨م: د. ط: ص ص ٧-٨.

(٥) م . ن : ص ص١٠.

وليعلموا أن أية خطوة منحرفة تشكل مقدمة لسقوط المذهب و الأحكام الإسلامية، وحكومة العدل الإلهية "[1].

حتى لو حاول بعض فقهاء الشيعة أن يقللوا من خطورة مسألة الإمامة، لأسباب لها علاقة بالمجاملات، عدَّها البعض الآخر منهم أنها من أخطر الإشكاليات التي واجهتها الدعوة الإسلامية. وكانت في الحقيقة على هذا المستوى، لأنها منذ وفاة الرسول تحوَّلت إلى صراع سياسي طال أمده و أهرق فيه كثير من الدماء، وأُزهِقَ الكثير من الأرواح.

بعد انقضاء عهد الخلفاء الثلاثة: أبو بكر و عمر و عثمان، بما تأسس في عهدهم من إشكاليات كان من أهمها مسألة الخلافة، عرف الصراع حول هذه الإشكالية أشكالاً عسكرية دامية، و كان من نتائجها انقسام المسلمين إلى معسكرين رئيسين: مع النص والوصية، أو الشورى بين المسلمين؛ فانسحبت آثارها على مختلف مراحل التاريخ الإسلامي وخاصة في العهدين الأموي و العباسي، فشهدت أعنف قتال حصل بين علي و كل من: أصحاب الجمل، و معاوية، و الخوارج؛ ثم بين الحسين بن علي ويزيد بن معاوية، الذي ارتُكِب فيه أبشع مجزرة في التاريخ الإسلامي بحق آل بيت الرسول؛ ومن ثم استئثار آل العباس بالخلافة وملاحقتهم الدموية لشيعة علي وأحفاده.

مارس العباسيون الاضطهاد ضد آل البيت و أنصارهم من الشيعة، في الوقت الذي كان ينفجر فيه العديد من الثورات العسكرية ذات الأهواء و المشارب السياسية و الطبقية والمذهبية...واتخذت المناظرات الفقهية، ذات الأهداف السياسية وجهاً آخر للصراع الدائر.

صوَّر مونتغمري المتناظرين إلى كتلتين متصارعتين: أطلق على الأولى إسم الكتلة الأوتوقراطية، التي تضامن في داخل صفوفها الشيعة مع الموالي من الفرس المتضررين من الحكم العباسي. و أطلق على الثانية إسم الكتلة الدستورية، و قوامها من العلماء الذين صاغوا مُثُلاً إسلامية لتعزيز دور المؤسسة الدينية التي تعاظم دورها بين السواد الأعظم من المسلمين؛ كما أنهم دعوا لاعتماد الشريعة في الدولة العباسية، و هذا ما دفع بالسلطة إلى الاستعانة بهذه الكتلة لتقوية مواقعها.

يرى وات نفسه أن صراع هاتين الكتلتين كان صراعاً فقهياً في ظاهره، سياسياً في باطنه ومضمونه؛ أما ظاهر الصراع فكان يدور حول الخلافة:هل نص هي أم شورى ؟ فإذا كانت نصاً -كما تقول الكتلة الأوتوقراطية- كان الخليفة يستغلّها لتعزيز دوره. أما إذا كانت شورى-كما تقول الكتلة الدستورية-فإنما كانت تعزيزاً لدور رجال الدين.

---

(١) م. ن: ص ١٣.

كانت نظرية الشيعة في النص والوصية، دينية في ظاهرها، سياسية في مضمونها، السبب الــذي دفــع بالخلفــاء العباسيين إلى تأييد فكر التشيع كطريق لتحقيق غاياتهم في توريث الخلافة إلى أولادهم، على قاعدة أنهم من أهل بيت الرسول، أي أبناء عمومته.

اتخذ الصراع بين الكتلتين- وجهين: تاريخي وفقهي.

لم يــنطو **الوجه التاريخي** على البحث العلمي الرصين، وإنما اهتمَّ الذين كتبوا التاريخ اهتماماً حيوياً بالسياسة السائدة في عصرهم؛ ولذا تأثرت جوانب عديدة من تاريخ الإسلام بالمناقشــات السياسية في القرنين ٤ و٥ هــ؛ فكان الاهتمام بكتابة التاريخ أو روايته ليس إلا لتدعــيم المواقع في الصراعات التي كانت تحصل بين الكتلتين. لذلك كان لا بُدَّ من التروِّي عند تمييز المادة التاريخية السديدة لأن المناقشات التاريخية، في ذلك الوقت، كانت جزءاً من الشكل الفكري للصراع السياسي[1].

أما **الوجه الفقهي** فقد استخدمت فيه الكتلتان بعض الأفكار الفقهية في الصراع الدائر. وعملت كل منهما على تعزيز موقعها في الدولة.

كانــت الكتلة الدستورية تدعو الدولة إلى الحكم وفقاً للشريعة، مما أمَّن لها قوة التأثير على الدولة طالما بقي العلماء ممثلي الشريعة المعترف بهم.

أمــا " الكتــبة"، كطرف من الكتلة الأوتوقراطية، فقالوا بوجوب اعتماد السلطة على الخليفة والاعتراف بحقه في تعيين خلف له، وهذا ما يعفيه من البقاء محكوماً لإرادة العلماء، وهو في الوقت نفسه يعزِّز موقع الكتبة ونفوذهم في البلاط.

كانــت العقائد الفقهية ذات أهمية سياسية كبيرة فهي تبدو كأنها مماحكة فكرية في مظهــرها، أما في مضمونها فكانت ذات أهداف سياسية لتدعيم موقع هذا الخليفة أو ذاك بحجــج فقهية، وبذلك أصبح الفقه الديني جانباً من الأشكال الفكرية للصراع السياسي في الإسلام[2].

لم يكــن الاتجاه المذهبي، في داخل الإسلام، ذا أثر في خلق كتلتين إسلاميتين فحسب، وإنمــا حصلت انشطارات، و بشكل أوسع، في صفوف المتشيعين. فإنه على الرغم من أن المؤرخين تحدَّثوا عن خمس وسبعين فرقة شيعية، سنتحدث عن أهمها، أي التي تفرعت عنها فرق ثانوية أو تلك التي تميَّزت برؤى خاصة عن مسألة الإمامة ولعبت دوراً تاريخياً- سياسياً متميزاً ترك تأثيرات في التاريخ الإسلامي. ومن أهم هذه الفرق:

---

(١) وات، مونتغمري: **الفكر السياسي الإسلامي**: دارالحداثة: بيروت: ١٩٨١:ط١: (تعريب صبحي حديدي): ص ص ١١٤-١١٩.

(٢) م . ن : ص ص ١٢١-١٢٢.

أ- الكيسانيـــة: لم يحصروا الخلافة في أبناء علي من فاطمة؛ وإنما قالوا إنها انتقلت من علي إلى ابنه محمد بن الحنفية و أبنائه من بعده، و ذلك خلافاً لما تقول به الشيعة الإثني عشرية، والتي حصرتها في الحسن ومن بعده الحسين ومن بعده يتوارثها أبناؤه[1].

ب- الزيدية: تتفق مع الإثني عشرية على إمامة الإمام الرابع علي بن الحسين المُلَقَّب بزين العابدين، و تفترق عنها بالقول إن الإمامة تنتقل إلى زيد بدلاً من أخيه محمد الباقر، وكلاهما ولدا زين العابدين. وتتميز الزيدية، مع اعتقادها بمبدأ حصر الخلافة في آل البيت، بأنها تؤمن بمبدأ الانتخاب بينهم[2].

ج- الإسماعيلـيـــة: تـــتفق مع الإثني عشرية على إمامة جعفر الصادق؛ و تفترق عـــنها بـــالقول إن الإمامة تنتقل إلى اسماعيل بدلاً من أخيه موسى الكاظم، وكلاهما ولدا جعفر الصادق، ثم تنتقل إلى أولاد اسماعيل من بعد وفاته[3]. ويظهر أن اسماعيل كان محوراً لبعض العقائد الثورية؛ و إن تلك الحركة استمرَّت سراً. ولكن "ما هو معروف تحديداً أن السلطة السياسية تقاسمها، في اتجاهين، أشخاص كانوا بمعنى ما من أتباع اسماعيل؛ وهؤلاء هـــم القـــرامطة الذيـــن ظفـــروا بالسلطة في البحرين حوالي العام ٨٩٤ م=٢٨٠هـــ؛ والفاطمـــيون الذين أسسوا دولة في تونس في العام ٩٠٩ م =٢٩٦هـــ، ما لبثت بعد عقود قليلة أن أسست دولة مترامية الأطراف ضيَّقت الخناق على الدولة العباسية.

لم يكـــن التشـــتت العقـــائدي في داخل الدعوة الشيعية المظهر الوحيد، وإنما عرف التشـــيع، أيضـــاً، اتجاهـــات مغالية، شذَّ أصحابها عن أصوله ومبادئه، وأفرطوا في آرائهم ونظـــرياتهم فيها، فغالى بعضهم في تعظيم الأئمة من أهل البيت، و أرجف آخرون عليهم، فدسُّوا في مبادئهم وتعاليمهم أموراً ليست من أصول التشيع ولا من فروعه للتوصل إلى أغراضهم وأهدافهم، التي لم يجدوا سبيلاً للوصول إليها إلا عن طريقه، والانتساب إلى أهل البيت[4].

من جملة المسائل التي نسبها الخصوم المذهبيون إلى الشيعة الإمامية، وشجبها فقهاؤهم، أن جـــبريل قـــد أخطأ في تبليغ الرسالة إلى النبي، في الوقت الذي كان عليه أن يُبلِّغ بها علياً، ولكنه خان الأمانة فبلَّغ بها محمداً بدلاً من علي[5].

---

(١) عمـــارة، محمـــد: م . س : ص ٢٠٩.

(٢) أبوريان، محمدعلي:**تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**:دارالمعرفة الجامعية:الاسكندرية:١٩٨٠:د.ط:ص١٢٩.

(٣) م . ن : ص ١٦٥.

(٤) الحسني، هاشم معروف: م . س : ص٢٣٤.

(٥) المظفر، محمد رضا: م . س : ص١٠٧.

تداخلت خنادق الخلافات بين الفرق الإسلامية بشكل عام، و كانت مسألة الخلافة من أشد الإشكالات تأثيراً في زرع الفُرقة بينها؛ و ألقى الصراع حولها ظلالاً كثيفة على التاريخ السياسي و الفقهي؛ فسُخِّر النص القرآني و الحديث النبوي لخدمة المدافعين عن هذه أو تلك من الرؤى المتعلّقة بخلافة الرسول، أو مواصفات ولي الأمر من بعده.

فإذا كانت الخلافة -كما يعتقد الشيعة- نصًّا و وصية، فلماذا لم يلتزم بها صحابة الرسول ؟ أما إذا كانوا قد خالفوا النص، فلماذا لم يلجأ أصحاب الحق إلى تذكيرهم به، بل إلى لومهم وإلى إدانتهم في حينه، لأنه لا يجوز أن يُترَك أصحاب النبي يرتكبون معصية كبيرة من دون القيام بعمل رادع نصَّت عليه العقيدة الإسلامية في أكثر من موقع في النص ؟

قد يقول قائلون من الشيعة: لم يحصل ذلك خوفاً من فتنة قد تقع بين المسلمين.

يقول محسن الأمين:"إن الإمام يجب أن يكون منصوباً من الله تعالى، لأنه لو كان غير ذلك لم يؤمن من الفساد و اتّباع الأهواء، ولأن الإمام يجب أن يكون معصوماً...والعصمة لا يطّلع عليها إلا الله تعالى"[1].

أما وأن يكون الإمام منصوباً بأمر إلهي، فمخالفة هذا الأمر معصية كبيرة-بلا شك- على العاصي وعلى الساكت معاً.فهل الالتزام بالأمر الإلهي وإطاعته هو مجرد مسألة متروكة لتقدير البشر في رفضه أو قبوله ؟ أو يمكن أن يكون هناك نصف رفض أو نصف قبول ؟ فالإمامة ليست فرعاً -عند الشيعة- بل هي أصل من أصول الدين، فالإمام يجب أن يكون منصوباً من الله تعالى، و المنصوب من الله هو أصل من الأصول الثابتة، فهو غير خاضع للاجتهاد. فكيف-في مثل هكذا حالة-يستقيم ما يقوله الأمين لتوِّه "من أنكر إمامة الأئمة الإثني عشر لا يخرج بذلك عن الإسلام لأن إمامتهم ليست من ضروريات الدين بل من ضروريات المذهب"؛ وهنا لا بد من أن نتساءل:وهل واجب نصب الإمام، الذي تقع مسؤوليته على الله، جاء ليختص بمذهب الشيعة دون غيرهم من الفرق الإسلامية، أي هل هناك ضرورات شيعية، وضرورات سُنِّيَة... ؟

لماذا بايع علي بن أبي طالب أبا بكر ثم عمر بن الخطاب، ومن بعدهما عثمان بن عفان، و لم يقف الأمر عند هذا الحد عندما أعلن رضاه عن التحكيم بينه و بين معاوية بن أبي سفيان، لأنه لو كان نصب الإمام واجب على الله تعالى لكان من الواجب على علي أن يقاتل دونه حتى الشهادة. وتابع الحسن بن علي خطى التنازل عن الحق عندما بايع معاوية برسالة وجَّهها إليه[2].

---

(١) الأمين، محسن: م . س : ص ١٠٧.

(٢) راجع نص الرسالة التي وجهها الحسن إلى معاوية في كتاب "**للبحث عن تاريخنا**": علي الزين: م. س: ص ص٩٢-٩٣.

في رسالته، تنازل الحسن "لمعاوية عن الخلافة والإمامة وولاية المسلمين لأنه لم يكن في المسلمين، أيضاً، من يفرِّق بين الخلافة والإمامة وولاية المسلمين. ثم علمنا من رسالة الحسن ذاتها[أنه] لا يتمسَّك بالنص من الله على الخليفة والإمام، كما يقول علماء الشيعة، بل يبيح في رسالتــه أن يكون الأمر شورى بين المسلمين في اختيار الخليفة و الإمام كما هي عند علمائنا في اختيار نائب الإمام[1].

إذا كانت الخلافة/ الإمامة نصاً و وصية، فلماذا كانت الفرقة و التجزئة بين صفوف الشيعة أنفسهم، إلى درجة أن بلغ عدد الفرق الشيعية أكثر من خمسين فرقة. أما الأساسية منها فكانت: الكيسانية، و الزيدية، والإسماعيلية، والإثني عشرية. وعن هذه الفرق تفرَّعت عشرات الفرق الأخرى التي تمتاز الواحدة منها عن الأخرى في الخلاف عمن يكون إماماً من بين الأخوة أنفسهم وهم من صلب أب واحد[2].

وإذا كان نصب الإمام من الله تعالى-كما آمنت الفرق الشيعية- فما كان على هذه الفرق أن توغل في الخلاف بين إمامة هذا أو ذاك من الأشقاء، لأن النصب يكون بالتوضيح وليس بالتعريض، وحاشا الأوامر الإلهية أن تكون في موقع الغموض والجدال.

أمـــا إذا كانت الخلافة شورى بين المسلمين-كما يعتقد أهل السنة- فما هي قواعد هذا المبدأ، من يمارسها و كيف ؟ أهي بالعددية أم بالنوعية ؟ أمدة الخلافة محدودة أم هي طـــوال الحياة ؟ إذا كانت طوال الحياة، فمن هو الذي يعزل الخليفة إذا أخطأ ؟ وهل يجوز استعمال القوة العسكرية، أو أساليب العنف لفرض المبايعة على الذين لم يبايعوا ؟

كانـــت تجـــربة المســـلمين الطويلـــة، حـــول هذه المسألة، حافلة بالمعارك الدموية وبالصـــراعات الفقهـيـــة و الفكرية بين الذين اعتقدوا بالنص والوصية و الذين اعتقدوا بالشورى طريقاً شرعياً في تنصيب الخليفة. و لم تنته ذيول هذه الصراعات وآثارها سوى إلى المزيد من التمسك بما حسبه كل طرف أنه نص مقدس غير قابل للجدل.

فأيـــاً تكن أسباب التشيع أو نشوء غيره من المذاهب الإسلامية؛ وأياً كان البادئ في تحويل الوحدة الإسلامية إلى أجزاء متناحرة؛فالنتائج كانت لها مقدمات، والمقدمات للتجزئة هـــو الفكر المذهبي الذي يحمل على قاعدة حرية الاجتهاد، وأحياناً فوضويته من غياب إمكانية مركزته، إمكانيات لامتناهية للتفريخ و التفريع. وطالما أن المذهبية الدينية لها علاقة وثيقة بالوصول إلى السلطة السياسية، كضرورة لإثبات وجودها و قوتها، تمهيداً لتعميم تعاليمها، فسوف تبقى المحرِّك الدائم للنعرات التفتيتية.

---

(١) م. ن: ص ١٠٦.

(٢) للمزيد من التفصيل راجع الشهرستاني: **الملل والنحل**: الفصل الخاص بالشيعة.

إن الأسئلة التي أثارها البحث حول الاتجاهات الإسلامية السياسية التي دارت حول مسألة الخلافة، ملأت الكثير من الكتب، و استهلكت مئات السنين من عمر الأمة؛ وكل فرقة قانعة بما لديها من أدلّة، ولكل سؤال عندها جواب جاهز تسبغ عليه صفة القدسية.

أصبحت -كما نحسب- كل فرقة إسلامية سبباً ونتيجة، و لكل فرقة قادة سياسيون وفقهاء متدينون؛ و لكل قائد أتباع ومؤيدون، ولكل فقيه مقلّدون، وكل تابع ومؤيد مقيَّد بمسلّمات و مُحرَّمات، و من هنا تنطلق المذهبية وتتجذّر بشكل خاص، كما تتعمق، أيضاً، أزمة الفكر الديني والمذهبي بشكل عام، فكيف العمل وإلى أين الوصول ؟

فإذا كان الإنسان هو الأساس في الحياة البشرية، وتشكل حياته في الدنيا ومصيره في الآخـــرة المحـــور الرئيس الذي تعمل الأديان من أجله؛ ويلعب الإنسان دوراً أساسياً في تحديد موقعه في الدنيا ومصيره في الآخرة؛ومن أجل الوصول إلى ذلك حدَّد كل دين وكل مذهـــب طـــريقاً مرســـوماً، بدقـــة أحياناً، لإيصال الإنسان إلى بلوغ السعادتين الدنيوية والأخروية.

و لمـــا كـــان المذهب الشيعي -كأية دعوة دينية- قد رسم الطريق الخاص به لبلوغ تلك الأهداف، لابد من أن نعرف هذا الطريق: فمن هو المُكلّف الشيعي ؟ وما هي أسس المعـــرفة التي تعمل في سبيل تكوينه الفكري لتأهيله لأن يكون سعيداً في الدنيا وأن يكون ناجياً من النار في الآخرة ؟

إذن، كيف تمّ بناء الفكر الشيعي، وما هي أسس المعرفة الشيعية ؟

III- أصـــول المعرفة الشيعية.

لا تخرج دراسة أصول المعرفة الشيعية، كتيار ديني، عن دائرة الفكر الديني بشيء، بما تعنيه دائرة هذا الفكر من مضامين روحية وغيبية. لا بد أن يصطدم منهجنا في أثناء دراسة هذا الموضوع بكثير من العوائق، فلماذا ؟

والسبب أن منهج البحث النقدي، علمياً و عقلياً، لا يعترف بجمود وسائل المعرفة وأصولها، بل إن كل موضوع خاضع للنقاش و التحليل؛ أما أسس المعرفة الدينية-بمضامينها الروحية والغيبية-فتقدِّم للفكر المتدين مسلَّمات لا يجوز النقاش فيها. وهنا تصبح المسلَّمات -كما يراها المتديِّن-ثوابت مطلقة.

يتميَّز الفكر الديني بالمعرفة التسليمية؛ و هذا النوع من المعرفة يُعَدُّ، أيضاً، من قواعد المعرفة الشيعية؛ و هي كذلك" تتوقَّف، أساساً ومنطلقاً، على مدى إيمان الإنسان و تسليمه بالأمور الروحية غير المنظورة في الإسلام"[١].

يرى الشيعة، أيضاً، أنه بالإضافة إلى القاعدة التسليمية هناك قاعدتان سواها، و هما: العقل والتقليد، فما هي مضامين هاتين القاعدتين ؟

يرى أحد علماء الشيعة أنه لا يجوز تقليد أحد في معرفة أصول الدين، وهي:التوحيد، والنبوَّة، والعدل، والإمامة، والمعاد؛ وإنما إعمال العقل فيها واجب من خلال بعدين:

الأول: وجوب النظر والمعرفة في أصول العقائد، ولا يجوز تقليد الغير فيها.

الثاني: إن هذا وجوب عقلي قبل أن يكون وجوباً شرعياً، أي لا يستقي علمه من النصوص الدينية، وإن كان يصح أن يكون مؤيداً بها بعد دلالة العقل[٢].

تدخل جميع الأصول الدينية المُومأ إليها في دائرة القضايا الروحية و الغيبية؛ و إننا لو افترضنا أن إنساناً توصَّل بأدلة عقلية إلى غير النتائج التي يدعو إليها الدين الإسلامي-وهذه مسألة واردة وواقعية- فما هو حكم الدين عليه ؟

الجواب البديهي أنه لن يكون لصاحب العقل هذا سوى الحكم عليه بالكفر، فأين هو الاعـــتراف بسلطة العقل وحريته بالمعرفة، إذاً ؟ فهل نفهم أن وجوب استخدام العقل هنا، هـــو إجـــبار هذا العقل على ابتكار أدلة على وجود ما هو مُقرَّر وجوده سلفاً ؟ فإذا كان الأمر غير ذلك، فعلى القائلين أو المقتنعين بصحة وجوب استخدام العقل في معرفة الأصول الدينـــية أن لا يصـــفوا بالكفر كل من لا يصل- من خلال إعمال عقله إلى نتائج مقرَّرة سلفاً-وإلا فالقول بقاعدة المعرفة التسليمية هو الأكثر واقعية ومنطقية.

---

(١) المظـــفر، محمد رضا: م . س : ص١١.

(٢) م . ن : ص ٦٦.

بعد أن يثبِّت أصول المعرفة العقلية يعود المظفر إلى تحديد أصول المعرفة بالتقليد، فهو يقـول: " أمـا فروع الدين، و هي أحكام الشريعة المتعلقة بالأعمال، فلا يجب فيها النظر والاجـتهاد، بـل يجـب فيها...أحد أمور ثلاثة: إما أن يجتهد المكلَّف و ينظر في أدلّة الأحكـام إذا كان أهلاً لذلك؛ وإما أن يحتاط في أعماله إذا كان يسعه الاحتياط؛ وإما أن يقلِّـد المجـتهد الجامع للشرائط بأن يكون من يقلّده عاقلاً عادلاً... [ولذلك] ...فمن لم يكـن مجتهداً و لا محتاطاً، ثم لم يقلّد المجتهد الجامع للشرائط، فجميع عباداته باطلة لا تُقبَل منه[1].

فأصول المعرفة في الفكر الشيعي تقوم على ثلاثة مستويات:المعرفة التسليمية، والمعرفة العقلية، والمعرفة بالتقليد.

أما أن يكون مستوى المعرفة التسليمية متناسباً مع المسائل الروحية و الغيبية، فهذا صحيح و منطقي. و أما أن يُشترَط وجوب معرفة هذه المسائل بالعقل، فهذا ما لا يبدو واضـحاً، فقد يكون الدافع في وجوب استخدام العقل-كما أوجبه المظفر- رداً انفعاليا على ما يجري من نقد للفكر الديني؛ فالمظفر عندما أوجب البرهان العقلي في معرفة الأصول لم يحدد تعريفاً واضحاً في كيفية استخدامه؛ فالقول بوجوب استخدام العقل لمعرفة الأصول يسـتوجب الأخـذ بنـتائج هذه القاعدة، وهي أن يتساوى من يصل به عقله إلى معرفة الأصول مع من يصل به عقله إلى قناعة بعدم وجودها؛ و إذا لم يكن ذلك كذلك، فإننا نحسـب أن يكون واضع هذه القاعدة مدافعاً منفعلاً، وليس مقتنعاً، بتحديات العلم و المـنطق العقـلي اليقيني التي تقف في مواجهة قواعد المعرفة التسليمية في المسائل الروحية والغيبية.

هـل نرى فعلاً أن المعرفة العقلية، بمضمونها الحقيقي، هي إحدى وسائل المعرفة عند الشيعة ؟ و هل إن أصول الدين كالمعاد، مثلاً، نستطيع الوصول إلى معرفته بطريقة عقلية يقينية ؟ أم أن قاعدة المعرفة التسليمية هي الوسيلة الأكثر واقعية ومنطقية ؟

لا ينطبق القول "بوجوب المعرفية العقلية للأصول" مع المضمون الفعلي له، فهو بعيد عن المنطق العلمي و مُغرِق في المثالية. فإنه و إن كان العنوان باهراً، لأنه صادر عن رجل ديـن، فإنمـا هـو خالٍ من المضمون العملي لأنه يفتقر إلى تصور واضح في رفع مستوى المتديـنين من التسليم بالأمور إلى مستوى أن يشغل كل مسلم عقله فيها، أي أن لا يتعلم مسلم واحد علوم الدين بالنيابة عن الآخرين؛ فيصبح هو المجتهد ويبقى العامة من المقلّدين.

وهنا نلمس حدوداً من التناقض بين قاعدتي المعرفة بالعقل و التقليد من دون معرفة. فأين يقع هذا التناقض ؟

---

(١) م . ن : ص ٦٧.

إن أصول الإسلام، بأهميتها البالغة في تحديد فلسفة بدء الكون وانتهائه، لن يدركها- وبالكاد يدركها، و إن استطاع فلن يصل إلى درجة اليقين- سوى من بلغت قدراته العقلية مستوىً متقدِّماً من النضج الفكري و الفلسفي. و عندما توجب العقيدة الشيعية على جميع أتــباعها معرفة هذه الأصول بواسطة العقل، ورفضت - حسب ما جاء عند المظفر- أن يلجأ المسلم إلى معرفتها بالتقليد أو بالتسليم، فهذا شيء مطلوب و حسن. و لكن كيف نقتنع بمنطقية هذا القول الجميل إذا ما عرفنا أن من يطلب من عامة المسلمين إعمال العقل في مســائل، لم يســتطع حتى الفلاسفة أن يصلوا في نظرياتهم حولها إلى درجة من اليقين القــاطع، يطلــب منهم في الوقت ذاته أن يقلدوا - في فروع للدين أقل حاجة للعقل- المجتهد الجامع للشرائط!!! فماذا تعني هذه اللاواقعية ؟

نحن نحسب أن الفقهاء يعرفون أن الكثرة الكثيرة من المسلمين لا يستطيعون الاجتهاد لأنفســهم في مســائل فرعية- وهذه مسألة واقعية في ظل سيطرة الأمية-ولكن المشترع أوجــب على هؤلاء أن يجتهدوا لأنفسهم في مسائل أصلية قائلاً بأنه لا يجوز للمسلم أن يقلّــد أحــداً فــيها. ومن هنا نتساءل: من لا يستطيع أن يجتهد لنفسه بالمسائل الفرعية/ البسيطة، هل يستطيع أن يجتهد في الأمور المعقَّدَة ؟ من هنا يبدأ التناقض.

بعد المقارنة بين مباديء الضرورة في المعرفة العقلية والضرورة في المعرفة بالتقليد، نرى أن الحرية أعطيت للعقل الفردي في مسائل أساسية، و حجبت عنه في مسائل ثانوية؛ فمن فُــرِض علــيه التقلــيد في الفروع هو نفسه لن يكون قادراً على استخدام عقله في الأصول. فالمعرفة -هنا- معرفة تسليمية عند هؤلاء بما لا يقبل الشك، ومن هنا لا بد من أن نتساءل: كم يبلغ عدد من ينطبق عليهم إمكانية استخدام المعرفة العقلية في ظل ظروف تسود فيها الأمية بشكل واسع ؟ أليسوا هم قلّة قليلة جداً ؟

لم تكن هذه القلة القليلة لأن الله تعالى قد حباها العقل وحدها من دون الآخرين، وإنما العقل كان هبة من الله إلى جميع البشر؛ أما القلة تلك فقد تسنَّى لها ظرف، لم يتسن للآخرين، لتطوير قدراتها العقلية، فالقلة وصلت إلى موقع الاجتهاد لنفسها وللآخرين، فهي وضعت نفسها في موقع تتعلم فيه عن الآخرين و للآخرين، أما الكثرة فبقيت في مواقع التقليد، وأصبح التقليد واجباً عليها.

ألا يطرح هذا الواقع مسألة الحرية في الاختيار الديني أو المذهبي -بطريقة واعية- عند القاعدة الواسعة من بني البشر ؟ لكن كيف يمكن تطبيق هذه الحرية في الوقت الذي يولد فيه عشرات ملايين البشر وهم منتمون، بالقوة إلى هذا الدين أو ذاك؛ وانتماؤهم دون إرادة عقلــية منهم إذ إن انتماء آبائهم هو الإرادة الوحيدة؛ و الحال هل نستطيع أن نطلب من عــلماء الدين، استجابة لوجوب العقل في معرفة الأصول، أن يمنعوا انتماء الإنسان إلى دين ما بحكم الوراثة ؟

إننا إذ نطرح هذه الأسئلة فإنما نطرحها بجدية، و ذلك من زاوية تمكين الإنسان من اكتساب القواعد الأساسية، ومساعدته على اكتسابها، التي تؤهله لمثل هذا الاختيار الواعي.

أما عن طريقة الوصول إلى مثل هذا المستوى، فنحن لسنا بصدد عرض تفاصيل خطة تربوية تعليمية تحقق هذا الغرض/ الأمل؛ و إنما نحسب أن هذه المسألة جديرة بالبحث عند الشيعة وعند غيرهم من المذاهب الإسلامية، ومن الأديان الأخرى.

وإلى أن يُـتَرجَم الـتمني إلى قناعة لا بد من أن نتعرَّف على أنساق المعرفة عند الفـرق الشـيعية، كمدخل لبحث ما نطرح من تساؤلات، فمن أين نبتت جذور المعرفة الشيعية ؟

بالإضـافة إلى الكتاب والسُنَّة، يحسب الشيعة أن الإمام المعصوم هو مصدر ثالث مـن مصادر المعرفة، يليه العالم المجتهد الجامع للشرائط، الذي يَعِدُّه بعض العلماء الشيعة أنه الفقيه/نائب الإمام.

فالإمامة – عند الشيعة – هي أصل من الأصول الدينية، وللإمام وظيفتان:

- هو مصدر من مصادر المعرفة.
- وهو ولي لشؤون المسلمين الدنيوية / السياسية.

١– الوظيفـة المعرفيـة للإمـام المعصوم:

تعتقد الشيعة الإثني عشرية أن وجود الإمام ضرورة يقتضيها الدين، والإمامة أصل من أصوله، وهي "لاتكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان النبي أو لسان الإمام الذي قبله. وهي ليست بالاختيار والانتخاب من الناس، وسواء كان حاضراً أم غائباً عن أعينهم" [١].

والأمر هكذا، فصورة الإمام تقتضي أن تكون على صورة الذي أوصى بإمامته، بحيث أن الشيعة الإثني عشرية تعتقد " أن الإمام كالنبي يجب أن يكون معصوماً من جميع الرذائل والفواحش، ما ظهر منها وما بطن، من سن الطفولة إلى الموت، عمداً وسهواً"[٢].

إن أصول المعرفة عند الإمام المعيَّن بالنص، والمتَّصِف بالعصمة، ليست كأصول المعرفة عند عامة البشر، و إنما معرفته ذات قوَّة قدسية؛ فالإمام "يتلقَّى المعارف و الأحكام الإلهية وجميع المعلومات من طريق النبي من قبله. وإذا استجدَّ شيء فلا بد أن يعلمه من طريق الإلهام بالقوة القدسية التي أودعها الله تعالى فيه" [٣].

---

(١) م . ن : ص ١٠٣.

(٢) م . ن : ص ١٠٤.

(٣) م . ن : ص ١٠٤.

وللإلهـــام عـــند الإمـــام صفات مطلقة، فالقوة القدسية تلك"تبلغ الكمال في أعلى درجاتـــه، فيكون [الإمام] في صفاء نفسه القدسية على استعداد لتلقي المعلومات في كل وقت وكل حالة..." [١]. ولأنهم يتمتَّعون بمثل هذا الحالة، كما يعتقد الشيعة، فإن " أمرهم أمـــر الله تعالى، ونهيهم نهيه، وطاعتهم طاعته، ومعصيتهم معصيته، ووليهم وليه، وعدوهم عدوه"[٢].

و لأن الأئمـــة هـــم مصدر من مصادر المعرفة الشيعية يتوجَّب على الآخرين من رواة ومجتهدين و مقلِّدين أن يعودوا إليه في استقاء معارفهم، لأنه لا يصح أخذها إلا منهم؛ كمـــا أن أخـــذ الأحكام من الرواة والمجتهدين، الذين لا يستقون من غير ماء الأئمة، ولا يستضـــيئون بنورهم، يُعَدُّ " ابتعاداً عن محجة الصواب في الدين، و لا يطمئن المكلَّف من فراغ ذمته من التكاليف المفروضة عليه من الله تعالى"[٣].

لما كان البشر يخطئون، ولما كانت تعاليم الإسلام إلهية، يعتقد الشيعة أن من تقع عليه مســـؤولية تطبيق هذه الأحكام يجب أن يكون منصوباً من الله تعالى وأن يتَّصف بالعصمة، لأنه إذا تولَّى أمور المسلمين - و لم تكن له تلك الصفات - يُخشى أن يقع بالخطأ في تطبيق أحكام الإسلام، وهذا ما يؤدي إلى انتقاص بالرسالة الإسلامية؛ وتصح النتيجة نفسها فيما لو كان الإمام غير معصوم، فمن هنا كانت العصمة واجبة و ضرورية للإمام. أما معرفته القدســـية فكانـــت، أيضاً، واجبة وضرورية لسبب عدم إحاطة الكتاب والسنَّة بالأحكام التفصيلية[٤].

فالعمود الفقري لأسس المعرفة عند الشيعة، من حيث وجوب العمل لتوجيه البشر نحـــو خيرهم وسعادتهم، هي أن تكون الإمامة بالنص الإلهي وأن تتصف بالعصمة و المعرفة القدسية، مما يتوجَّب على المؤمنين أن لا يأخذوا العلم إلا منها وأن لا يخالفوا أوامرها.

أما وإن الأئمة كانوا إثني عشر إماماً، اختفى آخرهم منذ ألف ومائتي عام تقريباً وهو في الخامســـة من عمره، و لما توقفت سلسلة الأئمة المعصومين بانتظار عودته، وفي خلال فترة الانتظار كيف تستمر مصادر المعرفة عندهم ؟

يُعَدُّ الإمام الثاني عشر -المهدي المنتظَر- الحلقة الوسيطة بين عصر الأئمة الذين كانوا يتولَّون شؤون الأمة مباشرة وبين عصرنا الراهن؛ لكن الإمام غائب، فكيف والحال كذلك يتمُّ ربط ما انقطع في المصادر الأساسية للمعرفة الشيعية ؟

---

(١) م . ن : ص ١٠٥.

(٢) م . ن : ص ١٠٦.

(٣) م . ن : ص ١٠٧.

(٤) سليمان، محمد كامل سليمان : م . س : ص٣٥.

قبل البحث عن جواب شيعي إثني عشري عن هذا السؤال، لا بد من الإشارة إلى أن الشيعة الإسماعيلية لا تعاني من حالة الانقطاع في مصادر المعرفة كما هو الشأن عند الشيعة الإثني عشرية لأن سلسلة الأئمة عندهم لم تنقطع بل ما زالت مستمرة حتى اليوم، و هكذا الأمـــر عـــند الشيعة الزيدية؛فنظرية المهدية، أي المهدي المنتظر، تقتصر على الشيعة الإثني عشرية وحدها من الفرق الشيعية التي ما زالت حيَّة حتى الآن.

تعتقد الشيعة الإثني عشرية أن غياب الإمام الثاني عشر كان غياباً مقصوداً، وسوف يظهر في زمن ما؛ فالإيمان بعودته/ ظهوره، إذاً، واجب ديني. والغاية من ظهوره هي أن ينشـــر العدل بين الناس، و يُعَدُّ الإيمان بالإمام في زمن الغيبة أعظم مثوبة و أكثر إخلاصاً، ذلك أن هذا الإيمان -كما يحسب محمد كامل سليمان- أبعد ما يكون عن الرياء والتزلُّف، فالمنتظر لقيام المهدي، و المترقب لدولة العدل والرحمة له ثواب عظيم وأمر جسيم. ويعتقد الشـــيعة الإثـــني عشرية أن عمر المهدي المنتظر-عندما توفي والده-كان خمس سنين؛ وقد حصلت غيبته و لم يُظهره والده في حياته، ولا عرفه الجمهور بعد وفاته؛ ويقولون بأن الإمام المهـــدي المنتظر قد شبَّ و اكتمل وعيه على الرغم من أن أحداً لم يره. فمن أقواله - كمـــا يرويها بعض الشيعة-مما يُستَدلُّ منها على أهمية الإيمان به:"القائل منكم إن أدركت قـــائم آل محمد نصرته، كان كالمقارع معه بسيفه، بل كالشهيد معه". ويعتقد الشيعة أن غيـــبة الإمام المنتظر إنما كانت خوف أعدائه؛ فالإمام الغائب مقموع مقهور، مُزاحَم في حقـــه، لاقى شيعته من بعده من أعداء الله ما لاقوا من سفك دماء و نهب أموال، وإبطال أحكام، وجور واستبداد وتبديل للصدقات، ومعاناة للابتزاز والاستغلال[1].

لم يكـــن الشيعة الإثني عشرية أول فرقة شيعية تدعو للاعتقاد بالإمام المنتظر، وإنما كانـــت آخـــر فرقة بين الفرق الشيعية التي آمنت بهذا الاعتقاد، فقد سبقتها كثير من الفرق التي اعتقدت بنظرية المهدي المنتظر؛ ومنها:

الفرقة الكربية:وهم من أصحاب كرب الضرير، التي تفرَّعت عن الفرقة الكيسانية. ويُعتَقَد أنها أول فرقة شيعية آمنت بنظرية المهدي المنتظر؛ ولذلك قالت إن محمداً بن الحنفية حي لم يمت و إنه في جبل رضوى وعنده عين من الماء و عين من العسل يأخذ منهما رزقه؛ وعن يمينه أسد و عن يساره نمر يحفظانه من أعدائه إلى وقت خروجه و هو المهدي المنتظر. وكان السيد الحميري يقول بأنه سوف يعود بعد الغيبة فيملأ الأرض عدلاً كما مُلئت جوراً؛ و حكم الحميري كان أول حكم بالغيبة و العودة بعد الغيبة حكم به الشيعة؛ ومنهم جرى في بعض الجماعات حتى اعتقدوه ديناً وركناً من أركان التشيُّع[2].

---

(١) م . ن : ص ص ٥٢-٥٣.

(٢) البغدادي، عبد القاهر:**الفرق بين الفرَق**:دار الآفاق الجديدة:بيروت:١٩٨٠:ط٤:ص٢٨.

استندت الفرقة الكربية في اعتقادها إلى العقيدة الكيسانية، التي تؤمن أن الدين طاعة رجل؛ و يقول بعض معتنقي الكيسانية بالتناسخ و الحلول و الرجعة بعد الموت؛ و اقتصر البعض على الإيمان برجل واحد يُعتَقَد انه لا يموت، بل لا يجوز أن يموت قبل أن يرجع. ويظهر أن أبا مسلم الخراساني تأثَّر بالعقيدة الكيسانية، فكان يطلب أن يكون مستقرَّ علومهم فيه بالذات، فكتب إلى الصادق جعفر بن محمد يطلب ذلك، لكن جعفراً رفضه، فمال أبو مسلم إلى أبي العباس[1].

إعتقد كثير من الفرق الشيعية بنظرية المهدي المنتظر قبل الفرقة الإثني عشرية؛ فكانت كل فرقة منها تعتقد بغياب إمام تحسبه وارثاً للإمامة بعد وفاة سلفه من وجهة نظرها. وللاستزادة في الإيضاح سنعدد هذه الفرق-كما وردت عند الشهرستاني- وهي:

- آمنت إحدى فرق الجارودية، المنبثقة عن الزيدية، برجعة محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب.

- توقّفت الباقرية - إحدى الفرق الإمامية- عند الباقر وقالت برجعته.

- إعتقدت الناووسية- إحدى الفرق الإمامية- أن الصادق حي وسوف يرجع.

- إعتقدت الإسماعيلية الواقفة أن اسماعيل أظهر موته تقية من خلفاء بني العباس، وأنه سوف يعود.

- إعتقدت المباركية -إحدى فرق الإسماعيلية- أن الإمام بعد اسماعيل هو ابنه محمد؛ فقال بعض دعاته أنه غاب وسوف يعود.

- قالت فرقة من الإثني عشرية أن الحسن العسكري لم يمت، وهو القائم بالأمر.

- قالت فرقة أخرى من الإثني عشرية أن الحسن العسكري مات، و لكنها اعتقدت أن معنى القائم هو القيام بعد الموت.

- وقالت فرقة أخرى من الإثني عشرية أن الحسن العسكري مات وله ولد اسمه محمد، وهو الإمام القائم الحجة المنتظر.

- إعتقدت إحدى فرق الهاشمية، المنبثقة عن الكيسانية، برجوع عبد الله بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب.

-آمنت فرقة البياضية، من فرق الهاشمية، بأن علياً بن أبي طالب قد يظهر في بعض الأزمان.

-إعتقدت بعض الفرق الشيعية المغالية بنظرية المهدي المنتظر: فالفرقة السبئية قالت بأن علياً حي لم يمت. وادَّعت المغيرية أن محمداً النفس الزكية حي لم يمت. واعتقد أتباع

---

(١) الشهرستاني: م. س: ص ص ١٤٧ و ١٥٠ و ١٥٤.

المغيرة بن سَعيد العجلي – مؤسس الفرقة– أنه سوف يعود بعد أن قُتِل. و اعتقد أحمد بن الكيال-مؤسس الفرقة الكيالية أنه القائم بالأمر بعد أن نبذه آل البيت؛ وهو كان يدعو إلى جعفر الصادق قبل أن يحوِّل الدعوة لنفسه.

أما الفرقة الإثني عشرية فكانت هي آخر فرقة شيعية تعتقد بنظرية المهدية، ولذا قالت بغياب الإمام الثاني عشر– المهدي المنتظر – الذي اختفى/غاب في العام ٢٦٠هـ[١].

اتخــذ بعض علماء الشيعة من تعدد الفرق الشيعية التي اعتقدت بغيبة الإمام ثم رجعته دليلاً على صحة الاعتقاد وثبوته؛ وحول ذلك يقول المظفر، إنه "لولا ثبوت (فكرة المهدي) عن النبي على وجه عرفها جميع المسلمين، و تشعَّبت في نفوسهم واعتقدوها لما كان يتمكن مدَّعو المهدية في القرون الأولى كالكيسانية و العباسيين وجملة من العلويين وغيرهم، من خداع الناس واستغلال هذه العقيدة فيهم طلباً للملك والسلطان، فجعلوا ادعاءهم المهدية الكاذبة طريقاً للتأثير على العامة وبسط نفوذهم عليهم"[٢].

لا بــد مــن الإشارة إلى أن بعض المغرضين-كما يحسب المظفر- قد بالغ في تصوير فكــرة المهدية، نشأة وامتداداً، وعمل على تحريفها بينما "الواقع أن فكرة المهدي هي فكرة إسلامية، بل وعالمية روحية، قبل أن تكون فكرة شيعية خاصة...فالمذاهب الإسلامية-إذا مــا رجعــنا إلى القضــية في مصادرها الموثوقة- متطابقة على القول بأصل الفكرة، بل وضــرورها و لزوم كون (المهدي) المنتظر شخصاً مصلحاً من آل بيت الرسول (و لكن الخلاف الأصيل فيها بين الإمامية وغيرهم) هل إنه ظهر من قبل فغاب وظل إلى اليوم حياً يُرزَق في دنيانا ؟ أم أن ذلك كله لم يُكتَب له بعد، بانتظار أمر بارئه في الظهور ؟ "[٣].

ربــط الشــيعة ظهــور المهدي بشرط امتلاء الأرض ظلماً و جوراً؛ لكن لم تحدد النظرية تعريفاً لكمية الظلم والجور ونوعيتهما:فهل ما حصل في أيام العباسيين، ثم في عهد الأتراك، أو في خلال الحرب العالمية الأولى، و بعدها في الحرب العالمية الثانية، أو ما حصل في عصرنا هذا، ليس المستوى المطلوب من الظلم والجور ؟

إذا كــان الظــلم والجور مبهمي التعريف، فلا بد من التساؤل: لماذا ربط المؤمنون بنظرية المهدية بين شرط ظهور المهدي وبين امتلاء الأرض ظلماً وجورا ؟ ولماذا لم يربطوا ظهوره بامتلاء الأرض سعادة وعدلاً ؟ ولماذا الإصرار على النظرة التشاؤمية السوداء: فهل الدعــوة الإلهية أو سر الخلق قائمان على نظرية العذاب أم على نظرية السعادة، أم عليهما كلتيهما ؟

---

(١) م. ن:ص ص١٥٢-١٨١. والبغدادي:م. س:ص ص٤٥-٤٦.

(٢) المظفر، محمد رضا:م. س : ص ١١٥.

(٣) م. ن : ص ١٠.

فإذا كان سر الكون قائماً على حقيقتين: العذاب و السعادة، فلماذا تنظر العقيدة الشيعية إلى النصف الفارغ من الكأس و لم تنظر إلى النصف الملآن منه ؟

فاستناداً إلى ذلك نتساءل أيضاً: هل نعدُّ الشيعي الذي يعمل في سبيل سعادة الناس وخيرهـــم، و يحارب الظلم والجور، أنه يقوم بعمل ديني مشروع ؟ ألا نتهمه بأنه، بعمله هـــذا، يؤخِّر امتلاء الأرض بالجور و الظلم، وفي تأخير امتلائها بهما تأخير لحصول الشرط المطلوب لظهور المهدي ؟

ومـــا هو موقف العقيدة الشيعية من الظالمين والجائرين: أيجب تشجيعهم على ظلمهم وجورهم، أم يجب ردعهم عما يفعلون ؟ ففي تشجيعهم استعجال لظهور المهدي، أما في ردعهـــم فـــتأخير لظهـــوره؛ و في مثل هذه الحالة: أيكون مشجع الظالمين على ظلمهم مأجوراً أم مخطئاً ؟

تقـــوم نظرية الشيعة الإثني عشرية، كما نستقرؤها من خلال عقائدهم، على الأسس التالية:

- **الإيمـــان ببعـــث الإمام الغائب قبل أن تدق الساعة:** يتناقض هذا الإيمان مع الإيمـــان بالمعاد -كأصل من أصول الدين الإسلامي، كما هو أصل من أصول الإيمان الشيعي- فالقيامة التي بشَّر بها القرآن الكريم هي قيامة واحدة لكل البشر.

- **يعـــتقد الشـــيعة أن اخـــتفاء الإمـــام المهدي كان تقية من ظلم الحكام العباســـين وجورهـــم:** فإذا كان اختفاؤه تقية بسبب وجود الظلم والجور، فلماذا تكون عودته مشروطة بوجودهما، وكانا بالأصل موجودان واختفى تقية منهما ؟ فمن اختفى تقية بســـببهما في عهـــد العباســـيين، فلماذا لا يختفي بسببهما في عهد الأتراك، أو في عهد الفرنسيين أو الأمريكان، أو في أي عهد آخر لا نعرف لمن سيكون ؟ !!!

- **يعـــتقد الشـــيعة أن غيابه مقصود، وعودته ضرورة وواجب ديني، ففي عودته عودة للعدل:** و هنا كان لا بد من أن نتساءل: لقد كانت شيعة الإمام -في زمن اختفائه- تتعرَّض لأقسى صنوف العذاب، فكانت جديرة أن تُكافأ بالعدل في حياتها، فهل هناك من كان أجدر منها بأن تنال نعمة العدل ؟

سواء كانت أسباب اختفاء الإمام لبعثه بعد الموت، أو تقية من الظلم و الجور، أو ضرورة دينية مقصودة أم غير مقصودة، فإننا نحسب أن وراء العقيدة المهدية الشيعية جملة أسباب، منها:

حيث إن الشيعة -كجماعة دينية- حصرت الخلافة/الزعامة الدينية-السياسية بإمام من عائلة الرسول، ضمن تسلسل دقيق و مُحدَّد تحديداً دقيقاً، إن كان من حيث النسب أو من حيث مواصفاته القدسية؛ فإنها كبَّلت نفسها في داخل دائرة ضيِّقة، إلى الدرجة التي لو تغيَّر

فيها عامل واحد، لوضعت النظرية العامة أمام مأزق صعب؛ فلو وصلت الأمور-كفرضية- إلى أن لا يُنجب إمام من الأئمة ذكوراً، أو أن ينقرض الذكور في عائلة الإمام السابق بسبب من الأوضاع السياسية - الأمنية التي تحيط به -وهذا أمر محتمل الوقوع - تقف النظرية في الإمامة، كما وضعها الشيعة، و خاصة أهم يصفوها بالمقدَّسة، في مواجهة المستحيل، ولما أصبحت الفرضية واقعاً، كيف تسنَّى للشيعة الخروج بنظريتهم من دائرة المستحيل ؟

عندما افتقد الشيعة وجود أي ذَكَرٍ يخلف الحسن العسكري -الإمام الحادي عشر- بسبب أن ابنه محمد بن الحسن كان له من العمر خمس سنين عندما اضطر والده أن يخفيه عن أنظار أتباع بني العباس في عصر ملاحقة الشيعة والتنكيل بهم، فأبعده وأخفاه في أحد سراديب سامراء، ومن بعدها لم يظهر أبداً.

ولكي تبقى نظرية الشيعة في الإمامة مستمرة، لأن انقطاع سلسلة الأئمة يشكِّل خطراً فعلياً على استمرار العقيدة الشيعية، كان لا بُدَّ لنظرية المهدية أن تنقذ الموقف. وقد أصبح من الواضح أن هذه النظرية إنما تقوم على قاعدة الضرورة في عودة/ ظهور الإمام الغائب، من بعد أن اختفى لأسباب مقصودة، في زمان ومكان علمهما عند الله تعالى.

وعلى العكس مما فعل الشيعة الإثني عشرية، هناك فرقتين شيعيَّتين ما زالتا حيتين، حتى الآن، لا تعانيا من إشكالية انقطاع الأئمة من آل بيت الرسول، ولم تؤمنا بالنظرية المهدية، وهما الإسماعيلية و الزيدية.

وعلى العموم فإن نظرية المهدية تقوم على وجوب ضرورتين: سياسية ومعرفية.

فالضرورة السياسية هي أنه لا يستطيع تطبيق الشريعة الإلهية إلا إمام معصوم من آل بيت الرسول، الذي ورث العلم من مصادره الأساسية، وميَّزه الله تعالى بمعرفة قدسية.

أما الضرورة المعرفية، فلأن علم النبوة يستمر في آل بيت الرسول من دون غيرهم، يرثه الإمام اللاحق من الإمام السابق.

يُعَدُّ اعتقاد الشيعة الإثني عشرية بظهور الإمام ضرورة دينية لضمان حلقة التواصل في نظرية المعرفة عند الشيعة، وهي تقوم على أساس أن وجود الإمام-حاضراً كان أو غائباً- بمقدراته المعرفية غير العادية يشكِّل واجباً دينياً لاستمرارية التواصل المعرفي.

فما هي الآثار السياسية والمعرفية التي عكسها إيمان الشيعة بالنظرية المهدية ؟

٢- الآثار المعرفية:

في حال حضور الإمام فإنه لا مشكلة في مسألة التواصل المعرفي؛ أما في حال غيابه فلا بد أن يكون للإمام الغائب من ينوب عنه تأميناً للتواصل المعرفي، فكيف يحصل ذلك ؟

يقول الخميني:"إن الإمام الصادق(ع)، حيث هو ولي الأمر بصورة مطلقة، باستطاعته تعيين الولاة و الحكام والقضاة للمسلمين بصورة عامة في حال حياته وبعد وفاته وعلى المسلمين جميعاً مراجعة هؤلاء الولاة الشرعيين وإطاعتهم فيما يحكمون ويأمرون"(1). و إنه استناداً للحديث الشريف (العلماء ورثة الأنبياء)، يقول الخميني: لن " تكون هذه الوراثة فضيلة ما لم تشتمل ولاية الأمر أيضاً، ليكونوا كالأنبياء ولاة الناس، تجب طاعتهم عليهم"(2).

أما بعد غيبة (المهدي) الذي هو المرجع الأوحد في أمور الدين و الدنيا، فإنه لم يترك فراغاً، لأن المسلم عند الشيعة مُكَلَّف بالعمل بما أنزل الله من الأحكام الشرعية(3). لأنه على المجتهد أن يملأ هذا الفراغ، ويُعَدّ المجتهدُ - في العقيدة الشيعية- "الجامع للشرائط أنه نائب للإمام(ع) في حال غيبته، وهو الحاكم و الرئيس المطلق، له ما للإمام في الفصل في القضايا والحكم بين الناس، والراد عليه راد على الإمام، والراد على الإمام راد على الله تعالى، وهو على حد الشرك بالله-كما جاء في الحديث عن صادق آل البيت(ع)؛ [و هو ليس] مرجعاً في الفتيا فقط، بل له الولاية العامة، فيرجع إليه في الحكم و الفصل و القضاء(4). ولا يجوز لأحد أن يتولاها دونه.

ما ورد من تعميم لولاية الفقيه المجتهد، وتكليفه في كل ما هو للإمام من أمور الدين والدنيا، عند بعض الفقهاء الشيعة، نجد أن فقهاء آخرين حصروا صلاحيات الفقيه بأمور الدنيا والفقه فقط (5). ولأسباب منهجية سنبحث -في جزء لاحق من هذا الفصل- شأن الخلاف الدائر حول صلاحيات الفقيه.

يلعب الفقيه المجتهد، في زمن الغيبة، دور الوسيط في المعرفة بين المصادر الأساسية في المعرفة الشيعية و بين عامة الناس. يلتمس المجتهد الجامع للشرائط أصول المعرفة من الأئمة، لأنه لا يصح أخذ الأحكام الشرعية الإلهية إلا منهم؛ و على كل مسلم واجب الاجتهاد في الأحكام الفرعية في عصر غيبة الإمام، ولكن-يقول المظفر-"إذا نهض به[أي الاجتهاد]من به الغنى و الكفاية سقط عن باقي المسلمين(6). و هذا ما يُسمَّى في أصول الفقه بالواجب الكفائي.

---

(1) الخميني : م . س : ص ١٢٩.
(2) م . ن : ص ١٤٨.
(3) عمارة، محمد:م . س: ص ٢١٠.
(4) المظفر، محمد رضا:م . س : ص ٦٩.
(5) عمارة، محمد:م . س : ص ٢١٠.
(6) المظفر، محمد رضا:م . س: ص ٦٧.

لكـــن مـــبدأ الاجتهاد محدود-يقول محسن الأمين- إنه لا يجوز "فيما قابل النص من ظاهر كتاب أو نصهما، و لا فيما خالف إجماع المسلمين، و لا فيما خالف ما استقل به العقل[1]. فمبدأ الاجتهاد، في هذا التحديد، لا يوضح ما هو المقصود بإجماع المسلمين:

فهـــل إذا رفض أهل السُنَّة فتوى يصدرها عالم شيعي -فهي بهذه الحال لن تحوز على الإجماع-يمكن أن يرفض فقهاء الشيعة تلك الفتوى بحجة أنها تخالف إجماع المسلمين ؟

وهل إذا رفض العقل العلمي فتوى دينية لعالم مسلم، بحجة أنها تدخل في باب المعرفة التســـليمية التي يرفضها العقل، يجب على الفقهاء المسلمين أن يرفضوها، أيضاً، بحجة أنها تخالف العقل ؟

يضع الشيعة شروطاً للاجتهاد، منها:الكتاب، والسُنَّة، والإجماع، وأدلة العقل، ولسان العرب، وأصول العقائد، وأصول الفقه، وشرائط البرهان[2].

يمكنـــنا، من بعد أن استعرضنا عدداً من آراء بعض فقهاء المذهب الشيعي، أن نحدد بعض أهم قواعد المعرفة الشيعية وأصولها:

- المعرفة الإيمانية-التسليمية بالمسائل الروحية- الغيبية.
- مبدأ المعرفة العقلية للأصول الدينية.
- مبدأ الضرورة في تقليد المجتهد في الأحكام الفرعية.
- واجب الاجتهاد في الأحكام الشرعية الفرعية.

تستند هذه القواعد في المعرفة الشيعية إلى مصادرها الأساسية التي هي القرآن أولاً، ومعرفة نصوصه الظاهرة وما لم ينص عليه بشكل مباشر؛ويحتاج هذا المصدر إلى قوة المعرفة الإلهامية القدسية التي يتميَّز بها النبي والأئمة من بعده.

فمصادر المعرفة الشيعية، إذاً، هي الكتاب فالسنة النبوية فالمعرفة القدسية للإمام؛ لكنه يُشتَرَط التمييز بين حدود هذه المصادر:

أما التشريع "فهو- عند الشيعة - لله وحده لا للنبي، فضلاً عن الإمام؛ وإنما النبي يتلقى التشريع من الله تعالى بواسطة الوحي، وليس له أن يشرِّع من قبل نفسه (إن هو إلا وحي يُوحى)، وكذلك الإمام يتلقَّى التشريع من النبي وليس له أن يشرِّع من قبل نفسه، وحينئذٍ فسلطته الروحية لا تصل إلى حد التشريع من نفسه"[3].

إن القـــوة القدسية والإلهام اللذين يتميَّز بهما الإمام، إضافة إلى عصمته عن الخطأ، هي صفات كفيلة لمساعدته على أن ينقل عن مصادر المعرفة الإلهية نقلاً أميناً ودقيقاً، ويطبِّقها

---

(١) الأمـــين، محسن: م . س : ص ١١٠.

(٢) م . ن : ص ١١٠.

(٣) الأمـــين، محـــسن:م . س : ص ٦٢.

تطبيقاً كاملاً غير منقوص؛ كما أنه يستنبط الأحكام الصحيحة و العادلة لكل ما لم ينص عليه الكتاب والسُنَّة.

كيف ينظر بعض المفكرين العرب إلى أصول المعرفة الشيعية ؟

يرى الجابري أن الشيعة الإثني عشرية تعرض تصوراها و تفاصيل مذهبها في صورة أحاديث للأئمة وفي مقدمتهم الإمام جعفر الصادق، و في هذه الأحاديث تتأسس معرفة أئمة الشيعة، ليس العلوم الموروثة عن النبي فحسب، بل أيضاً على الانتظام في سلوك (الحقيقة المحمدية) و (النور المحمدي) الذي يسري في الكون منذ الأزل عبر الأنبياء حتى وصل إلى محمد، و انتقل منه إلى الأئمة الذين كان آخرهم المهدي المنتظر. ومن هنا تأخذ نظرية الولاية معناها من الانتظام في سلك النور المحمدي الذي يسري في الأئمة عن طريقين: " الطريق الأزلي المنطلق من الحقيقة المحمدية التي كانت أول ما أبدع الله؛ والطريق البشري المتحدر إليهم من شخص النبي محمد الأمي المكي، فإن (علم)الإمام سيكون أكمل وأتم من علم الأنبياء السابقين لمحمد"[1].

فنظرية الولاية "منسوجة حول محورين رئيسين:شخصية الإمام و قصة المبدأ والمعاد. شخصية الإمام محور لنظرية المعرفة، و قصة المبدأ و المعاد إطار لنظريته في الوجود: الطبيعي منه والروحاني. [وهذه الرؤية لا تكرِّس قدرة العقل وتعترف بفاعلياته، بل هي تعمل على] إلغائه وإحلال قوة معرفية أخرى محله هي العرفان، عرفان الإمام، والإمام وحده"[2].

لكن هل العلاقة بين الفكر الشيعي و عرفان الإمام كانت العامل الوحيد الذي أسهم في تحديد خصوصيات الفكر الشيعي والمعرفة الشيعية ؟

يرى أبو ريان "أن الظروف السياسية التي طرأت على حياة المسلمين في خلال العصر الأموي و العصر العباسي حتى غيبة الإمام الثاني عشر؛ هذه الظروف كان لها تأثيرها في تكوين الوجدان الشيعي بصورة قاتمة نتيجة للاضطهاد والضغط والمطاردة والملاحقة، وذلك بسبب موقفهم الرافض من جميع الخلفاء الذين اعتبرهم الشيعة من الغاصبين للخلافة[3].

لم تكن العلاقة بين عقيدة الشيعة في الإيمان بنظرية الإمام المعصوم من آل البيت تتفق مع مصالح السلطات السياسية آنذاك، لأنها تعني رفض خلافتهم وسلطتهم السياسية.

فنظرية الإيمان بالإمام المعصوم تحمل وجهين: فكري غيبي، و سياسي دنيوي؛ فواجه الشيعة، نتيجة لذلك، تحديان: إضطهاد السلطة السياسية لهم بالقمع والمطاردة والتصفية؛ أما الثاني فكان في محاصرتهم الفكرية من قبل المذاهب الإسلامية الأخرى.

---

(١) الجابري، محمد عابد:م . س : ص ٣٢٩.

(٢) م . ن : ص ٣٤٣.

(٣) أبو ريـان، محمد علي: م . س : ص ١٢٨.

كانت تقود نتائج التحديين، السياسي- الأمني والمعرفي- المذهبي، الشيعة إلى مزيد من الإصـــرار على التمسك بإمام- على المستوى النظري- ليس عند المذاهب الأخرى مثيلاً له في تـــأمين العدالة و قيادة المسلمين بما يضمن لهم الدنيا السعيدة و الآخرة في الجنة، و هو عـــلى عكس أئمة الآخرين الذين يمارسون الجور و الظلم، لأنهم يجهلون كيف يمكنهم أن يطبقوا الشريعة الإسلامية تطبيقاً سليماً فهم بشر يخطئون

كان الإصرار الشيعي على عقائدهم من جهة، و إصرار السلطة السياسية على المزيد من أعمال القمع ضدهم، قد أدخل الطرفين في دائرة صراع مغلقة ومستمرة كانت فيها الســـلطة السياسية منتصراً باستمرار، و الطرف الشيعي يتلقى الاضطهاد من دون أي أمل بـــالخلاص إلا بظهور الإمام العادل المعصوم الذي سيملأ الأرض عدلاً فانعكست نتائج الصـــراع الدائم رهافة و شفافية في جذور المعرفة الشيعية، واكتسبت جوانبها الوجدانية الرومنطيقية في نسق ثقافي متميز تحكمه عقدة الاضطهاد والتعاطف مع المظلوم. فكان هذا النسق الثقافي يشكل أسباباً لتأسيس قواعد للمعرفة فيها من رهافة الإحساس ومن مسحة الوجدانـــية مما يدفعها إلى الإغراق أكثر فأكثر تجاه الغيبية والخلاص الغيبي، و هذا ما كان يقود المعرفة الشيعية إلى الهروب من الواقع المأساوي إلى عالم غيبي يحلم فيه الشيعي بالعدل والمساواة والسعادة طالما افتقدها في عالم الواقع.

لو تخلّى الشيعي، فرضاً، عن مبدأ إيمانه في وجود الإمام-كمصدر أساسي في المعرفة- لانقطعـــت عرى المعرفة بين المصدر الإلهي و بين عامة الناس؛ و السبب في ذلك افتقاد الواســطة، التي تمتاز بالعصمة، كشرط ضروري لنقل المعرفة الإلهية إلى الناس بدقة و أمانة غير مشوبين بالخطأ. إذن -كما يحسب الجابري- فالزمان العرفاني هو زمان روحي باطني قوامـــه الارتباط بالإمام؛ فالشيعي لا يمكن أن يحيا حياته الباطنية الروحية بدون حضور الإمام في قلبه استدلالاً من الحديث النبوي، الذي يستند إليه الشيعة، و الذي يقول: "من مات و لم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية". من هنا "نفهم المبدأ الشيعي القائل:(الأرض لا يجوز أن تخلو من إمام) فهو إذا لم يكن حاضراً يتولى القيادة الروحية و المادية معاً فهو (غائب) مادياً وجسدياً، ولكنه (حاضر) روحياً في قلوب أتباعه وأشياعه...(ولكنه) لا بد أن يعـــود ليجعل حداً ونهاية للجور والظلم والطغيان. إنه في هذه الحالة "المهدي المنتظر"، و"صاحب الزمان" الإمام الثاني عشر الغائب في غيبة كبرى ستنتهي مع قرب انتهاء الزمان على هذه الأرض"(١).

---

(١) الجابـــري، محمد عابد: م . س : ص ٣٣٧.

ارتبطت المعرفة الشيعية بمصدر/ واسطة وحيدة ذات صفات إلهادة - قدسية، و هي الإمام المعصوم من سلالة الرسول، فإذا غابت انقطعت معها صلات المعرفة الصحيحة الموثوقة بين المصادر الإلهية والبشر.

لم تضع العناية الإلهية شرائع للبشر، وكلفت من يستطيع فرضها أي أن الله تعالى لم يحرم البشر من حرية الاختيار بين الخير والشر، فهو قد أوضح الحدود بينهما، وعلى قاعدة حرية الاختيار تلك أنذر الناس بساعة الحساب في الآخرة. و لهذا السبب أمر النبي قائلاً: ﴿ فذكِّر إنما أنت مذكِّر، لست عليهم بمصيطر﴾ الغاشية :٢١ و٢٢. و قد أنزل الله تعالى هذه الآية خشية من أن يتحول النبي إلى مسيطر بسبب صلته بمصدر علوي للمعرفة والإحاطة بما هو خير أو شر للجماعة[1].

فإذا كان دور النبي مُحدَّداً بالتذكير فقط، فكيف بغيره ممن هم أدنى منه تراتبية في قيادة الشأن الديني والدنيوي ؟ ففي هذه الحالة - وإذا افترضنا أن ما ينطبق على النبي في الحد الأقصى ينطبق على من هم دونه - لأصبح الأمر أكثر من واضح في واقع إسباغ هذه الهالة أو تلك على خلفاء الرسول الواقعيين والنظريين.

وهنا لا بد من أن ننتقل إلى مناقشة قاعدة أخرى من قواعد المعرفة الشيعية؛ وهي تلك التي تقول بضرورة معرفة أصول العقيدة الإسلامية في التوحيد و النبوة و الإمامة و العدل والمعاد معرفة عقلية؛ ولا يخفى أن معرفة هذه الأصول تتطلّب مقدرة عقلية متميِّزة.

يوجب مبدأ الضرورة هذا على كل مسلم أن لا يستند في معرفة هذه الأصول إلى قاعدة التسليم بها -كمسلمات- ولا يجوز تقليد أحد في سبيل معرفتها، بل على كل مسلم أن يصل إلى ذلك من خلال عقله. لكن ألا يتعارض هذا المبدأ مع الإيمان بمبدأ استقاء المعرفة من الإمام المعصوم - خليفة النبي- وحده ؟

لا شك أن التناقض يظهر واضحاً بين أن يكون الإمام واسطة أساسية بل وحيدة بين التشريع الإلهي وبين البشر-لتميزه بالعصمة وبالإلهام القدسي- وبين أن يكون العقل وحده الواسطة الوحيدة لمعرفة أصول الدين و منها الإمامة؛ أفلا يمكن، هنا، أن نقول بأن سلطة العقل في المعرفة قد أصبحت تفوق سلطة الإمام ؟ إما أن يكون سبب وجود هذا التناقض ثغرة في نظرية الإمامة المعصومة، وإما أنها غير واقعية.

يعود احتمال **وجود ثغرة في النظرية** -كما نحسب- إلى الالتباس الحاصل بين أن يكون للمعرفة العقلية أرجحية على المعرفة القدسية للإمام، أو أن يكون العكس هو الصحيح.

---

(١) وات، مونتغمري: م . س : ص ٤٣.

فإذا كان الإمام هو مصدر للمعرفة يقتضي أن نقول إنه لا لزوم للمعرفة العقلية، كشرط لازم، لمعرفة الإمامة، كأصل من أصول الإسلام.

أما إذا كان العقل هو مصدر لازم لمعرفة الإمامة يقتضي أن نقول بأن المعرفة القدسية الإلهامية التي يتميَّز بها الإمام أنها غير ضرورية أو غير واجبة. فمن المنطق، إذاً، أن نستنتج أن الجمـــع بين وجوب المعرفة العقلية و وجوب المعرفة القدسية ليس إلا تناقضاً واضحاً. فأين يقع هذا التناقض ؟

يقـــول الشيعة:"من مات و لم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية"؛ إذن، فهم يعدُّون وجـــود الإمام -كمصدر ضروري للمعرفة- مُسلَّمة يجب على المؤمن أن لا يناقشها سواء اقتنع بها عقلياً أم لم يقتنع، بل يجب التسليم بها كشرط ضروري لاكتمال الإيمان بالإسلام. فلـــو افترضنا أن العقل -كمصدر لمعرفة الإمامة- لم يصل إلى قناعة بوجوب وجود الإمام المعصوم ذي المعرفة القدسية، فما هو الحكم الذي نصدره علي صاحب العقل هذا ؟ فإذا كان الحكم عليه أن يموت ميتة جاهلية، فأين هو السلطان، إذاً، الذي أعطته نظرية المعرفة عند الشيعة للعقل ؟ أما إذا كان الحكم غير ذلك، فالقول بعصمة الإمام و معرفته القدسية لتبرير القول بأنه مصدر وحيد لمعرفة التشريع الإلهي، هو قول غير منطقي. ففي مثل هذه الحالة، وحتى لا نُبقي قاعدتين متناقضتين معاً في أصول المعرفة الشيعية، لا بد من أن نستبعد إحداهما، و لن يكون المستبعد سوى القاعدة العقلية، لتبقى القاعدة التسليمية الإيمانية هي الأكثر منطقية وواقعية والتي تتناسب مع الفكر الغيبي القدسي.

أما إذا كنا نريد أن نعطي للعقل سلطة في إنتاج المعرفة، فلن يكون إلا في حالة واحدة وهـــي في الاعتراف له بأنه مصدر أساسي للمعرفة من دون وجود وسيط آخر؛ وهذا الاحتمال، فيما لو حصل، يتنافى ليس مع القواعد المعرفية الشيعية فحسب، وإنما يتنافى مع كل القواعد الدينية التسليمية أيضاً.

أما الاحتمال الثاني أن تكون **النظرية لا واقعية**: ونحسب أن لا واقعيتها تستند إلى أن القـــائلين بها لم يحددوا المستويات البشرية، التي عليها أن تطبق هذه القاعدة، تحديداً دقيقاً وسليماً. فالأكثرية العظمى من البشر في مجتمعاتنا بشكل عام، ومن المجتمع الشيعي بشكل خـــاص، ما زالت في وضع اجتماعي و ثقافي متخلف؛ و ما زالت السيادة الثقافية معقودة اللواء للنخبة من الشيعة، فالثقافة والوعي لم ينتشرا، حتى هذه اللحظة، على المستوى الأفقي في هذه المجتمعات.

لهذه الأسباب نرى أن تطبيق مبدأ الضرورة العقلية في المعرفة، و ليس مبدأ التسليم العقـــلي -كمـــا تراه العقيدة الشيعية- لن يتم إلا في دائرة النخبة المثقفة في مجتمعاتنا؛ وإذا كان المقصود إلزام هذه الدائرة بوجوب المعرفة العقلية في الأصول، فإن المسألة تبدو واقعية،

علـى الـرغم ممـا يولّد استقلال العقل للفكر الديني من متاعب لا تحصى. ولكن ليس المقصـود، في وضـع هذه القاعدة دائرة النخبة، و إنما المقصود بالقاعدة كل الشيعة، بل كل المسلمين،
سواء كانوا في دائرة النخبة المثقفة أم في دوائر الأميين و البسطاء.

ولاستحالة هذا واقعياً، كانت الدعوة للارتقاء بالوسائل الكفيلة، التي تسمح باستخدام العقـل اسـتخداماً سليماً، مطلوبة بإلحاح. أما إذا لم تتوفر هذه الوسائل، و بالتالي إذا لم تقترن نظرية المعرفة العقلية بوضوح مع خطة للارتقاء بالعقل إلى المستوى المطلوب، فإن نظرية المعرفة العقلية تكون قد اقتربت من المستوى اللاواقعي.

فنظرية المعرفة عند الشيعة لا تقوم على قاعدة المعرفة العقلية على الرغم من أنها غُلّفَت بزخرف القول، وإنما في الحقيقة تقوم على مباديء المعرفة التسليمية المغلّفة بشكليات عقلية غـير ذات مضمون فعلي. وهي بالتالي غير واقعية لأنها لا ترتبط بأي مخطط تربوي نظري يصـلـح للتطبيق في سبيل الارتقاء بوسائل تطوير القدرات العقلية التي تؤهّل الإنسان لاستيعاب أصول دينه بالعقل.

جـاءت لا واقعيتها من أنها فرضت على المكلّف أن يعرف أصول دينه بواسطة العقل ولـيس بأية واسطة أخرى في الوقت الذي فرضت عليه معرفة فروع دينه بالتقليد. فهي قـد افترضـت أن هناك من لا تخوله قدراته العقلية أن يستنبط الأحكام الفرعية، فأوجبت عليه تقليد أحد المجتهدين تحت طائلة أن تصبح كل عباداته باطلة؛ لكنه كان الأحرى بها أن تفترض أولاً أن هناك كثيرين ممن لا تخولهم قدراتهم العقلية أن يتعرّفوا على أصول دينهم بالعقل -وهي أصول غيبية ماورائية بالكاد استطاعت صفوة النخبة من الفلاسفة أن تتجرأ على البحث عنها- فكان على من حددوا نظرية المعرفة عند الشيعة، إذا أرادوا أن يفسحوا للعقل دوراً و هي لفتة كريمة منهم، أن يقولوا بوجوب العقل في معرفة أصول الدين لمن استطاع إلى العقل سبيلاً، وإذ ذاك تختلف الجوانب التي يمكن مناقشتها من جوانب أخرى.

وإننا لو نظرنا إلى كيفية تطبيق مبدأ الضرورة بالتقليد نجد أن على المقلّد(بكسر اللام) أن يسـتطيع التمييز بين مجتهدين اثنين أو أكثر ليرى من يجب عليه أن يقلّدَ منهما، وذلك بعـد أن يتأكد من منهما يحوز على الشرائط المطلوب أن تتوفّر في المجتهد، وهي شرائط كـثيرة، يخضع بعضها لمبدأ النسبية في الظرف والمكان، وبعضها الآخر يتطلّب-للتأكد من توافـرها في المجتهد-إعمالاً للعقل؛ و إن ما هو مطلوب من المكلف أن يقوم به، لكي تأتي عباداته غير باطلة، يضعه أمام مشكلة عقلية أخرى في الوقت الذي نسعى فيه إلى إيجاد حل لمشكلة عجزه العقلي عن الاجتهاد نفسه، لأنه من يستطيع التمييز بين مجتهد ين عليه أن يلم بما لديهما من علم لكي يستطيع أن يعرف من هو الأعلم منهما!!!

إن الله عـــندما يدعو إلى استخدام العقل، فلأن العقل هبة منه إلى كل عباده؛ و بما أن العقل موجود بالقوة عند كل إنسان، فإنه لن يُوجّد بالفعل إلا عبر تربية دؤوبة من قبل المجـــتمع؛ وأن يكون على رأس مبادىء هذه التربية مبدأ الاعتراف بسلطة العقل و حريته، وليس تكبيله بمسلّمات و مُحرَّمات، خاصة في المسائل الروحية الغيبية. و من هنا، إذا آمنّا بأن العقل هبة من الله، أصبح من واجب المؤسسات الدينية، قبل غيرها، أن تخطط لوسائل التربـــية التي تؤهّل الإنسان حتى يصبح قادراً على استخدام إمكانيات عقله و قدراته لكي يستطيع استخدامها بعيداً عن أية مسلّمات أو محرمات مسبقة لها علاقة بالروح وبالغيب.

تكمن المشكلة في أن الأكثرية الساحقة من الذين اعتنقوا العقيدة الدينية مستسلمين ومقلّديـــن، ليسوا بالمستوى العقلي الكافي ليستخدموا مبادىء المعرفة العقلية، وإنما ينطبق عليهم مبدأ الضرورة في التقليد، و لهذا فإن مبدأ المعرفة الإيمانية التسليمية بالأمور الروحية والغيبية هو المبدأ الأكثر واقعية في أصول المعرفة الدينية بشكل عام.

لكن بانتظار بناء الإنسان المؤهل لاستخدام مبدأ الضرورة في المعرفة العقلية للأصول و الفروع، ما هي وسائل تنظيم المجتمع في ما له علاقة بالمسائل العبادية والإيمانية ؟

بانـــتظار ذلك نرى أن إعادة النظر في قوانين و مبادىء المعرفة الدينية الغارقة بالمسلّمات و المحرَّمات التي تؤثّر نفسياً على المتدين أكثر من استثارة تفكيره و قواه العقلية. وهنا يبقى المؤمن مشدوداً بالخوف ليصبح تابعاً بفكره وتصرفاته للعالم/ الفقيه الديني الذي يحرص على إبقائه في دائرة ثابتة محاطة بأسوار من المحرمات، فهو لن يستطيع أن يخرج منها بدون أن يتلوَّث بالإثم والمعصية. وبهذا يتحول المكلَّف/المقلِّد (بكسر اللام) إلى إنسان يدفع من حرية فكره، هذا فيما لو بقي لديه أية فسحة من حرية الفكر، خشية منه إذا ما تجاوز تعاليم دينه / مذهبه أن يخسر سعادته في الدنيا و جنته في الآخرة. وعلى أساس هذا الواقع يرتهن المؤمن بالدين بعقله وفكره لسلطة رجل الدين/ المجتهد/ الفقيه...

يتســـاوى في التبعية للفكر الديني كل من المقلِّد (بكسر اللام) و المقلَّد (بفتح اللام)؛ فالتراتبية في مصادر المعرفة الشيعية – الكتاب و السُنَّة والإمام- مُلزِمَة للشيعي الفقيه المجتهد كما هي مُلزِمَة للشيعي (المُقلِّد)، و سواء كانت وسائل المعرفة عندهما قائمة على العقل أو على التقليد. و قد يُقال بأن المذهب الشيعي أفسح مجال الاجتهاد، و الاجتهاد يمنع الجمود في الأحكام الفرعية إذا ما تغيَّرت الظروف أو تطوَّرت، و هو في المذهب الشيعي تعريفاً: "النظر في الأدلة الشرعية لتحصيل معرفة الأحكام الفرعية"[1].

وللاجـــتهاد صفة تقرب من القداسة، وله علاقة مع الغيبية، وقد وصفه موسى الصدر بقوله: "الغيبية في أساس الحكم الديني هي سبب القداسة والخلود والإخلاص؛وإن الاجتهاد

(١) المظفر، محمد رضا: م . س : ص ٦٨.

نظـــرة إلى الأرض ضمن الإطار الغيبي المطلق السماوي للحكم... الاجتهاد انتماء إلى السماء[1].

وإن اعترض معترض على حكم مجتهد/فقيه، فهو اعتراض ليس بذي بال، لأنه–حسب نظرية المعرفة الشيعية– لا يترتب على الحكم/الفتوى أية نتائج سلبية على المجتهد/الفقية لأنه مجتهد "وليس كل مجتهد مصيب بل لله في كل واقعة حكم، أصابه من أصابه و أخطأه من أخطأه، فإن لم يكن المجتهد مقصراً في اجتهاده فأخطأ فهو معذور"[2]. أما لجهة المقلّد (بكسر اللام) فإنه مأمور بتقليد أحد المجتهدين، فلا ضير، إذاً، من خطأ يقع فيه المجتهد نتيجة اجتهاده، أو للمقلّد نتيجة تقليده.

لفتح باب الاجتهاد إيجابية في تطوير الأساليب والوسائل الفقهية بما يتناسب مع تطور الحضارة، و مع اختلاف المجتمعات بعضها عن البعض الآخر، وبما يحقق العلاقة المنطقية بين "المنقول والمعقول". فموضوع الاجتهاد مسألة تبدو في ظاهرها دعوة للتطور وهي أصابت عندما حسبت أن هناك طبيعة متغيرة للعصور، و أن المجتمعات متغيرة غير ثابتة، و على الأحكـــام الإســـلامية أن تجـــاري هذا التطور. فهل نجد، فعلاً، أن مضمون الاجتهاد هو كذلك؟

إذا كان بحثنا لا يتسع لاستعراض كل ما يدعونا إلى القول أن ظاهر الاجتهاد كما يتبادر إلى الذهن– ليس هو المضمون الحقيقي المقصود. فقد تكفي الإشارة إلى أن الاجتهاد يتعلق فقط بتحصيل الأحكام الفرعية من خلال قياسها على الأحكام الأساسية؛ والأحكام الأساســـية لا تتغير من مجتمع إلى آخر، أو من عصر إلى عصر، فهي صالحة لكل زمان ومكان.

لمـــاذا التعددية في المجتهدين في الوقت الذي تتميَّز فيه الدعوة الإسلامية بأنها إلهية وواحدة ؟

من الواضح أن الاجتهاد حق لكل مسلم على شرط أن يكون حائزاً على شروط حددتهـــا كل فرقة إسلامية لنفسها. فالعقيدة الشيعية أعطت الحرية بالاجتهاد للحائز على الشـــرائط، و لم تشترط حصر الاجتهاد بعدد محدود من المجتهدين، و هذا يسمح بتعددية الاجتهادات، على أن هذه التعددية و إن دلّت على حرية نسبية للمجتهدين، فإنها تقود، غالباً، إلى عدد من الإشكاليات العملية:

إذا أعطـــى مجتهدان رأيين مختلفين في قضية واحدة، فإن هذا يدل على حرية الرأي؛ لكن تبدأ المشكلة عندما يقع المقلّد (بكسر اللام) أمام اختيار أي من الرأيين، فهو بلا شك سوف يقع في حيرة من أمره.

---

(1) نقلاً عن:محمد جواد مغنية: **الإسلام بنظرة عصرية**: دار العلم للملايين:بيروت:١٩٧٨:ط٢:ص٧٥.

(٢) الأمـــين، محسن: م . س : ص ١١٢.

فإذا قيل: ليأخذ برأي الأعلم منهما، فكأننا نكون قد أعفيناه من مشكلة أن يجتهد لنفسه لنضعه أمام مشكلة أن يحكم لهذا أو لذاك بالأعلمية، ومن يريد أن يمتحن أحداً عليه أن يكون إما بمستواه العلمي -كحد أدنى- أو أن يكون أعلم منه !!! فنقل المسلم من مشكلة و تسليمه لمشكلة أخرى ليس حلاً منطقياً على الإطلاق، بل هو تعقيد للمشكلة وليس حلّها.

إن القـــول بضــــرورة الاجتهاد، والسماح للمجتهدين بالنظر في المسائل الفرعية هي إحدى ركائز الاجتهاد الأساسية؛ لكن من الواضح أن هذه الحرية غير منظمة إذا أخذنا بالحسبان احتمال بروز التناقض بين مجتهدين أو أكثر حول مسألة واحدة.

ونـــرى أيضاً أن مبدأ الحرية في الاجتهاد، الذي أُعطي للمسلمين، قد سُلِبَ منهم مرة أخرى، و تمَّ ذلك عندما أُمِروا (بضمِّ الهمزة) بإطاعة المجتهد لأن الراد عليه - كما يقول المظفر- "راد على الإمام، و الراد على الإمام راد على الله تعالى، وهو على حد الشرك بالله كما جاء في حديث عن صادق آل البيت (ع) " [1].

لكن ماذا عن تنظيم العلاقة بين الفقهاء المجتهدين ؟ و ماذا لو كان مبدأ الشورى هو الحالة الناظمة لتلك العلاقة ؟ و هل يتعارض هذا المبدأ مع نسق المعرفة الشيعية القائمة على المصادر التراتبية ؟

إن المعـــرفة الشيعية -كجزء من المعرفة الإسلامية- ذات مصدر إلهي تنتقل إلزاماً إلى النبي، و من النبي تنقل إلزاماً إلى الإمام، و من الإمام تنتقل إلزاماً إلى الفقيه/ المجتهد، و من الفقـــيه تنتقل إلزاماً إلى المقلدين، و هكذا تأخذ كل مرتبة في سلسلة مصادر المعرفة عن المرتبة التي سبقتها.

فاستناداً إلى أصول المعرفة عند الشيعة، هل كانت هذه الأصول ذات تأثير على الاتجاهات السياسية عند الشيعة ؟ وما هي هذه التأثيرات ؟

---

(١) المظفر، محمد رضا: م . س : ص ٦٩.

IV- الاتجاهـات السياسية في الفكر الشيعي.

بدايـة، نعتقد أن الأديان السماوية جاءت لتنظم علاقة الإنسان بخالقه من خلال العبادات -كاتصال روحي بين الخالق والمخلوق. ثم لكي تنظم علاقة الإنسان بالإنسان في إطار الأخلاقيات الاجتماعية، مثل المعاملات والحدود.

ونحسـب، أيضاً، أن النهج المعرفي لمجتمع من المجتمعات هو الذي يحدد سلوكات أفراد هذا المجتمع تجاه مختلف المظاهر، التي لها علاقة بالأعراف والأنساق الاجتماعية السائدة فيه، وهذا ما يؤكد عليه علم اجتماع المعرفة من حيث كونه العلم الذي يتناول علاقة حركة الأفكـار مع تجربة المجتمع، و كيفية تشكُّل هذه الأفكار، و الطريقة التي تتبنى فيها بعض الجماعـات و الطبقات مجموعة من الأفكار فتصبح نسقاً فكرياً مشتركاً بينها يُعبِّر عن مصالحها ورؤيتها للكون، ويحدد سلوكها السياسي، بل والاقتصادي في كثير من الأحيان.

ونحسب، أيضاً، أن المجتمع الديني هو مجتمع مُشبَع بالمسلّمات و الماورائيات، وهذا ما يجعل العلاقات الاجتماعية بين أفراده محكومة بهاجس الخوف من الحساب في الآخرة، أي أن هذه العلاقات ليست سوى تمهيد لما سوف تكون عليه الحياة بعد الممات.

فسـلوكات الفرد في المجتمع الديني، إذاً، محكومة دائماً بروادع الخوف من العقاب الإلهي، وهي لا تملك دافعاً في ذاتها. وإننا نحسب أن دوافع الثواب والعقاب تلامس الجانب النفسـي و الوجداني عند الإنسان في الوقت الذي تتركب فيه الطبائع البشرية من عقل ووجدان؛ فتنتج تنمية مُركَّبٍ على حساب الآخر اختلالاً في التوازن الدقيق الواجب توفره في بناء الإنسان.

لذلك نحسب أن البحث في الاتجاهات السياسية لجماعة، أو طائفة أو مجتمع ديني، يستند إلى عاملين أساسيين:

- **الأول:** مدى ارتباط الفرد بالجماعة من خلال ما تحدده أطرها الفكرية.
- **الـثاني:** مدى ما تحدده الأطر الفكرية من أدوار للفرد في داخل جماعته من جهة، وتحديد الإمكانيات و الطاقات التي على الفرد أن يبذلها لكي يلعب دوره بنجاح في داخل دائرة جماعته من جهة أخرى.

يرى مونتغمري وات، في سبيل توضيح العلاقة بين الدين والسياسة، أنه من المفيد أن نـدرس مكانة الدين في حياة الفرد أولاً؛ لذلك يجد أن للدين موضعاً مركزياً في حياة الإنسان؛ كما وإن الأفكار الدينية، التي آمن بها إنسان ما، تشكّل إطاراً فكرياً ينظر من

خلاله إلى ما يجري من أحداث، وإنه يمنح الإنسان، أيضاً، أهدافاً عامة في الحياة، و يساعد على تركيز طاقاته سعياً لتحقيق تلك الأهداف.

لن تكون الطاقات والأهداف خارج إطار الجماعة، لأن الدين كلما عزَّز الاستقلالية الفـــردية (كأن يهتم بمسائل الأخلاق الفردية بمعزل عن الطقوس و العبادات) ابتعد عن السياســـة. فلهذا، و على الرغم من أن الإسلام قد شدَّد -في بداياته الأولى- على المصير الأزلي للإنسان بخلوده في النعيم أو الجحيم، منطلقاً في ذلك على أساس فردي، إلا أنه قد حضَّ المسلم على المحافظة على عراه الوثيقة مع الجماعة.

هـــنا نجد تعاضد الأمة أو الجماعة إسهاماً رئيساً للدين الإسلامي في المجال السياسي؛ وعـــرف الإسلام تأثيراته السياسية، ذات الطابع العرضي أو الطارئ في الحج إلى مكة- مثلاً - أو في صلاة يوم الجمعة، بما توفره من إمكانية اللقاءات الدورية بين المسلمين، وإمكانية استغلال هذه اللقاءات لنشر الأغراض السياسية في كلمات الخطباء[1].

وكلما توسعت الدولة الإسلامية، كان المسلمون يكتسبون مفاهيم جديدة نتيجة احتكاكهم بالشعوب الأخرى-بتقاليدها و عاداتها و حضاراتها-فكان هذا الاحتكاك يولِّد تفـــاعلات كثيرة، مثل ما حصل نتيجة الاحتكاك مع الفلسفة اليونانية، و مع الأشكال الفارسية للإدارة والحكم

فتوسع الدولة الإسلامية كان سبباً في ظهور عاملين أثّرا في البناء السياسي للمفاهيم الإسلامية: أحدهما هو اكتساب مفاهيم جديدة نقلها المسلمون العرب من حضارات الشعوب الأخرى. أما الثاني فكان البروز الحاد للصراع على السلطة، بحيث كان هذا الصراع مصدراً للتراعات الدموية[2]. أما الاجتهادات الفقهية فكانت كثيراً ما تخدم هذا الطرف أو ذاك في هذا الصراع.

يرى هاملتون جب، في أثناء مراجعته للفكر السياسي الإسلامي عند الفقهاء المسلمين، أن هـــذا الفكر - في الواقع- ينفي قبول أية نظرية قبولاً حاسماً قاطعاً، و إنما يضع قاعدة فحواهـــا: إن الخلافة هي ذلك الشكل من الحكومة الذي يضمن أوامر الشريعة ويحرص عـــلى أن تُطبَّق عملياً. فإذا سُلِّمت القاعدة للتطبيق فقد يكون في طريقة تطبيقها عدد لا نهايـــة له من الاختلافات، فلهذا تختلف الحقيقة الداخلية "اختلافاً بيِّناً عما يظهره الفقهاء مـــن صـــيغ خارجية. إذ كان هناك صدع معيَّن بين المضمون الحقيقي للفكر الإسلامي وتعبيره الفقهي لدرجة تندر معها إمكانية استخلاص الحقيقة من الشكل الخارجي"[3].

---

(١) وات، مونتغمري: م . س : ص ص ٤٤-٤٦.

(٢) عمـــارة، محمـــد:م . س: ص ٢٠٦.

(٣) جـــب، هاملتون: **دراسات في حضارة الإسلام**: دار العلم للملايين: بيروت: ١٩٧٩: ط٣: (تعريب د.إحسان عباس): ص ص ١٩٤-١٩٥.

فالإســـلام الرسمي قد أغلق على نفسه، أيضا "في تحديدات دوغمائية قاسية لا تُناقَش، [وقد] أسبغ عليها صفة الحقائق التيولوجية الخالصة في حين أن الأمر يتعلّق كلياً بصراعات وخلافات سوسيولوجية-ثقافية، ويتنافس على اقتناص السلطة وممارستها"[١].

من هنا نجد عدداً من الباحثين قد اتفقوا على أن الإسلام قد شهد فورة فيَّاضة في المجادلات الفقهية امتدَّت إلى مئات السنين، ولكن مضمون هذه المجادلات لم يكن مضموناً دينياً خالصاً، و إن كان ظاهرها يدل على ذلك، و إنما كانت تتطلع إلى غايات و أهداف سياسية، وإن ما دفع بفقهاء المسلمين إلى هذه الخلافات هو أن التجربة التي عاشها الإسلام والمســـلمون في عهد النبي، كانت تجربة جديدة و ساحتها ضيقة إذ إن النبي محمداً "عاش عشرين عاماً كاملة مع من حواليه تجربة فريدة كان فيها القائد والموجه. هذه التجربة التي يمكن تسميتها ب (تجربة مكة والمدينة) انطوت على معطيات من نوع ديني ومعطيات من نوع دنيوي خاصة بأعمال قائد لجماعة محددة في مجتمع محدد" [٢].

كان أهم ما أفرزته مرحلة ما بعد وفاة النبي على صعيد المفاهيم السياسية الإسلامية مسألتين: توسع الدولة الإسلامية واحتكاكها مع الحضارات الأخرى، و صراع طويل على السلطة بلغ حدوداً دموية. فكان الشيعة، بشتى فرقهم، في أتون هذا الصراع، بل إنهم كانوا من العوامل الأساسية في تفجيره. فكيف أثّر الفكر الشيعي بما حصل، وكيف تأثّر به عـــلى صـــعيد الاتجاهات السياسية ؟ أو ما هو التفاعل الجدلي الذي حصل بين الفكر الشـــيعي السياسي وبين ظروف نشأته، وما هو مدى تأثير هذا التفاعل على تكوين وبناء الفرق الشيعية ؟

بعـــد أن عالجنا الظروف الفكرية لنشأة هذه الفرق وتكوينها، يواجهنا السؤال التالي: هل كان لنظرية الشيعة في المعرفة تأثير على اتجاهاتها السياسية، أم أن الصراعات السياسية هي التي أثَّرت في بناء هذه النظرية ؟

وجدنا في أثناء دراستنا أصول المعرفة عند الشيعة أن نسق المعرفة عندها قائم على المصادر التالية:

- **المصـــدر الأول** إلهي ينتقل إلى النبي بواسطة الوحي، حيث يقوم بتبليغه كما ورد ويقوم بتفسير ما أُغمض منه.
- **المصدر الثاني** وهو ما يُعرَف بالسنة النبوية، أي ما قام به النبي من أعمال وأحكام.
- أمـــا **المصـــدر الثالـــث** فيُـــنقَل عن الإمام المعصوم، الذي يستند بدوره إلى المصـــدرين الأولـــين، فيـــنقل مـــا جاء فيهما بأمانة ودقة؛ ويُصدِر أحكاماً بما لم يرد في المصدرين الآخرين مستعيناً بمعرفته القدسية.

---

(١) أركـــون، محمد: **تاريخية الفكر العربي-الإسلامي**: مركز الإنماء القومي: بيروت: ١٩٨٦:ط١: (تعريب هاشم صالح): ص٢٨٦.

(٢) م . ن : ص ٢٨٠.

- ويأتي الفقيه مصدراً رابعاً، وقد أُعطيَ صلاحية الاجتهاد في الأحكام الفرعية.

ومــن هنا كان نسق المعرفة الشيعية أحادي المصدر، وكل مسلم يتلقى المعرفة من غير هذه المصادر يبتعد عن جادة الصواب في الدين إلى حد الشرك بالله.

وبالإجابة عن تساؤلنا حول مدى تأثير الفكر الشيعي على اتجاهاتهم السياسية فقد نجد جواباً واضحاً في ما ذهب إليه هذا الفكر من أن الفقيه المجتهد، الدرجة الأخيرة في تراتبية مصادر المعرفة الشيعية، ليس مرجعاً في الفتيا فقط بل له الولاية العامة في الحكم و الفصل والقضاء.

إن نظرية المعرفة عند الشيعة هي أساس لنظريتهم السياسية، وهي التي تحدد الاتجاهات السياسية؛ لذا نرى أن لرجل الدين الفقيه/المجتهد السلطات نفسها في شؤون الدين كذلك في شؤون الدنيا.وسلطاته تلك مطلقة و محصَّنة بالإرادة الإلهية، لأنه-كما يقول المظفر-"هو الحاكم والرئيس المطلق، له ما للإمام في الفصل في القضايا والحكومة بين الناس، والراد عليه راد على الإمام، و الراد على الإمام راد على الله تعالى، وهو على حد الشرك بالله كما جاء عن صادق آل البيت (ع)"[1].

على العكس من الشيعة الإمامية اختبرت فرقتا الشيعة الزيدية و الإسماعيلية نظريتهما بل استطاعت كل منهما أن تؤسس نظاماً سياسياً دام بعض القرون، ولأنهما غير مرتبطتين مباشرة بموضوع بحثنا من جهة، و لأن أسس معرفتهما السياسية تختلف عن تلك التي لدى الإثني عشرية من جهة أخرى، فإننا لم نولهما الأهمية الكافية في هذا البحث.

لكنه لم يتسن للشيعة الإثني عشرية أن يختبروا نظريتهم في السياسة، إذا ما استثنينا بعض تجاربهم العابرة والقصيرة المدى مثل فترة خلافة علي بن أبي طالب على الرغم من أنها ســبقت كثيراً مرحلة نضوج تلك النظرية والتجربة المعاصرة في إيران التي لم تأخذ حتى الآن مداها التجريبي المعقول.

أما ما بين التجربتين، ومنذ أيام جعفر الصادق، فقد أرجأت الشيعة الإثني عشرية الثورة و تجريد السيف لتغيير نظم الحكم السياسية و إقامة الدولة الشيعية كما ينظِّر لها الشيعة أنفسهم. وكان سبب الإرجاء أن أقرَّ الإمام جعفر الصادق مبدأ التقية.

وهــنا يفسِّر المظفر العوامل التي أجبرت الصادق كي يقول بمبدأ التقية، وهي أنه لما لاقــى أئمة الشيعة من ضروب المحن، وصنوف التضييق على حرياتهم في جميع العهود ما لم تلاقــه أية طائفة أو أمة أخرى، إضطروا في أكثر عهودهم للعمل بمبدأ التقية وذلك بمكاتمة المخالفين لهم، وترك مظاهرهم وستر اعتقاداتهم وأعمالهم المختصة بهم عنهم، لما كان يعقب ذلك من الفرز في الدين والدنيا. ولهذا السبب امتازوا (بالتقية) وعرفوا بها دون سواهم.

---

(١) المظفر، محمد رضا: م . س : ص ٦٩.

وعلى كل حال - يضيف المظفر- ليس معنى التقية عند الإمامية أنها تجعل منهم جمعية سـرية لغاية الهدم والتخريب؛ كما أنه ليس معناها أنها تجعل الدين و أحكامه سراً من الأسرار لا يجوز أن يذاع لمن لا يدين به. فالتقية مبدأ أقرَّه الأئمة، و لأن الشيعة يهتدون بهديهم أمروا بها و فرضوها وقت الحاجة، وهي عندهم من الدين استناداً إلى قول الصادق (من لا تقية له لا دين له[1].

فالتقـية، إذاً، تدبير إحترازي لمنع تفاقم الاعتداء والقهر على جمهور الشيعة من قبل السلطات التي تدين بغير مذهبهم، وهي بالتالي مبدأ قال به أحد الأئمة، ولا مجال للعمل إلا على أساسه.

أرجـأ الشيعة الإمامية الثورة ضد الأنظمة السياسية، و عملوا على هدي مبدأ التقية، حتى العام ٢٦٠هـ، ومن بعد ذلك التاريخ حصل تطور على غاية من الأهمية بفعل اختفاء الإمام الثاني عشر - محمد بن الحسن المهدي المنتظر- وهو ابن خمس سنين، فتوقفت سلسلة الأئمـة عنده، فأرجأت الشيعة الثورة ليس بفعل مبدأ التقية هذه المرة بل لأن الإمام المنصوب غاب لأمر مقصود ولا يجوز قيام نظام سياسي إسلامي إلا بعد ظهوره.

و هكـذا عاش جمهور الإثني عشرية في المجتمعات الإسلامية، وعبر التاريخ الإسلامي: شيعة مستقلين في المذهب الديني، الذي يأخذونه كمقلدين عن فقهائهم ومجتهديهم، ورعايا في السياسة يخضعون (لدول) لا يؤمنون بصلاحها، ويرونها (دول) جور وسلطات اسـتبداد وهم لم يثوروا على هذه الحكومات والدول لا لضعف ورهبة، فقط، بل لأن الثورة عندهم مؤجلة ومرهونة بظهور الإمام الغائب[2].

إن مبدأ التقية، وبالتالي غياب الإمام الثاني عشر، أوجدا شغوراً في الحياة السياسية عند الشـيعة؛ و هذا الشغور كان سبباً في ولادة تيار شيعي أخذ يتساءل: إلى متى يبقى الشيعة خارج دائرة الفعل السياسي الإسلامي ؟ و هل يجب أن يبقوا في حالة انتظار-طال أمدها- إلى حين ظهور المهدي المنتظر ؟

أما التيار الأساس فبقي ملتزماً حالة الانتظار، وما زال ينهج نهجها.

بقيـت الاتجاهات الفكرية الشيعية موحَّدَة في مصادرها الأساسية، و لكن تباينت عندهم الاتجاهات السياسية حينما ساد - في مرحلتنا المعاصرة- تياران سياسيان يدافع كل منهما عن اتجاهاته بنصوص إسلامية عامة و بنصوص شيعية خاصة: التيار الأول ويُعرَف "بولاية الفقيه"؛ أما التيار الثاني فهو التيار المحافظ الذي يرفض القول بهذه الولاية، ويستمر برفضه ما دام الإمام المهدي غائباً.

---

(١) م . ن : ص ص ١٢٣-١٢٥.

(٢) الأشعري: **مقالات الإسلاميين** (ج٢): نقلاً عن محمد عمارة: م . س : ص ص٢٢١-٢٢٢.

فما هي مضامين هذين التيارين ؟

-التيـــار الأول:بناء الدولة الإسلامية على قاعدة ولاية الفقيه:

لقد طال غياب الإمام المهدي المنتظر، و بقي الشيعة في حال انتظار طويلة ملتزمين مبدأ التقية، يمارسون الشعائر الدينية الإسلامية، و يخضعون لسلطات لا يؤمنون بصلاحها. ولأنه "في عصر الغيبة كان الشيعة و فقهاؤهم مشرَّدين غالباً في شدة و تقية، فكانوا آيسين من رجوع الحكومة إليهم، ويرون كأنه بمترلة أمر ممتنع"[١]. وقد انقرض ملك بني العباس، و لم يظهر أحد من أهل البيت يشير بالتقى، و يعمل بالهدى[٢]. و قد أخذت مدة الانتظار تطول، و لطول المدة أخذت تتحول إلى تساؤلات عند بعض فقهائهم، فلجأ هؤلاء الفقهاء إلى اتخاذ مواقف بقيت إلى حد ما مجهولة و محصورة في نطاق ضيق، إلى أن وصلت إلى حـــدود الإعلان و النشر و المناقشة ثم إلى الدعوة جهراً؛ و كان أبرز ما انبثقت عنه تلك المرحلة هو الدعوة التي أقرت بجواز أن يتولى الفقيه مسئوليات الإمام في فترة غيابه.

رأى بعـــض رجال الدين الشيعة، وأبرزهم الخميني، أن عصر الغيبة الكبرى طال أكثر من ألف و مائتي عاماً تقريباً، و قد تطول أكثر من ذلك قبل الظهور؛ و رأى أن للإسلام "أحكامـــه النظامية والسياسية وقوانينه الإدارية والعسكرية التي لا تزال صالحة للتطبيق على الحـــياة العامة من غير تحوير شعرة [و لا ينقصها إلا أنها] بحاجة ماسة إلى ضامن إجراء مبسوط اليد، نافذ الكلمة، مُطاع على الإطلاق [وإن الإسلام قد] فوَّض تولي أمور المسلمين إلى الفقهاء العدول [و] إن وظيفة الفقيه العارف بأحكام الشريعة هي النهضة والانتفاضة وإعلاء كلمة الله في الأرض والمجاهدة وتطهير أرض الله من أعداء الله"[٣].

أما في المرحلة التي جاءت بعد غيبة الإمام المنتظر، و هي مرحلة انتظار عودته، فيرى الخمـــيني أنه ولدت دعوات مستمرة لفصل الدين عن الدولة وعن السلطة السياسية، وأن المستفيد من ذلك هو المستعمر الذي أراد فصلهما مع أن النبي محمداً، و الخلفاء الراشدين، قد مارسوا بأنفسهم شؤون سياسة البلاد، فالمستعمر يهدف من وراء دعوته " إلى إبعاد رجال الدين عن ساحة السياسة، وعن التدخل في شؤون الدولة إطلاقاً، لكي ينطلق عملاء الاستعمار في أعمالهم التعسفية "[٤]. وقد رأى الخميني، كذلك، أن بعض رجال الدين الشـــيعة قد خضعوا لهذه الدعوات؛ فهم برأيه يحتاجون إلى التقريع، و قد خاطبهم بقوله: "الدعايات الأجنبية هي التي بلغت بكم هذا المبلغ الهابط، وهيأت لكم هذا الوضع المخزي،

---

(١) المنتظري: **دراسات في ولاية الفقيه** (ج١): الدار الإسلامية للطباعة: بيروت: ١٩٨٨: ط٢: ص٤٢١.

(٢) م . ن : ص ٤٢٢.

(٣) الخمـــيني: م . س : ص ٤٢.

(٤) م . ن : ص ص ٣١-٣٢.

وعرفتكم إلى الملأ الأعلى شرذمة رجعية مُتزمِّتة تجمَّعت في النجف وقم، وما شأنها والتدخل في سياسة البلاد"[1].

يحصر الخميني أسباب التأخر في بناء الدولة الإسلامية في سببين اثنين:أولهما الاضطهاد الذي عانى منه الشيعة الشيء الكثير عبر التاريخ الإسلامي؛ أما الثاني فتآمر من المستعمر واستجابة من فقهاء الشيعة إلى فصل الدين عن السياسة. و هو إذ يحدد هذين السببين ويحصر المشكلة فيهما، ينسى أن مبدأ التقية قد وضعه الإمام جعفر الصادق-باني الأسس للعقيدة الشيعية ومن بعده ساد الاعتقاد بين فقهاء الشيعة بأن التقية هي من أسس المذهب لأن (من لا تقية له لا دين له)، وهل التقية إلا فصل للدين عن السياسة ؟

قبل أن يُحسم الجدل عند الشيعة حول هل يجوز لهم أن يؤسسوا دولة إسلامية ويمارسوا السلطة السياسية في زمن الغيبة أو لا يجوز، يرى الخميني أنه في تأخير تأسيس الدولة الإسلامية حتى ظهور الإمام مؤامرة على الإسلام و المسلمين. لكن مضمون الحكم وأسسه ليس موضوع جدل، و من هنا يرى الخميني أن القوانين "جاءت من عند الله لغاية تطبيقها على الحياة...[و ما على الولاة سوى] ... تنفيذ الخطة القائمة من دون مدخلية لآرائهم الشخصية في...- سواء الرئيس أم المرؤوس - التدخل في شؤون أحكام الله على الإطلاق...[و]...إن ولاة الأمر في الإسلام يتبعون الرسول الأعظم، و الرسول يتبع القانون الإلهي الحكيم"[2].

تعرَّض مبدأ التقية عند الشيعة الإثني عشرية للنقد والتقريع والنقض من قبل عدد من رجال الدين الشيعة أنفسهم؛ وقالوا إنه أصبح بغير فائدة أو مغزى، ذلك، بعد أن عرفوا أن المستعمر هو المستفيد من التزام الشيعة به. والحل هو أن يفكَّ الشيعة ارتباطهم بمبدأ انتظار الإمام الغائب، لأن الانتظار مدة أكثر أصبح مسألة لا تجوز.

إن قناعة الخميني في وجوب بناء دولة إسلامية لتأمين مصالح المسلمين من خلال تطبيق الشرائع الإسلامية، كان من أهم الأسباب التي دفعت به لتحييد مبدأ انتظار ظهور المهدي، و إنه متى تأسست الحكومة الإسلامية على الفقهاء أن يتولوا السلطات الدينية والزمنية. فما هي الأسس العقيدية والسياسية التي يراها الخميني صالحة وقادرة على تشكيل نظام يدير شؤون المسلمين ؟

يرى الخميني أنه من غير الجائز على المسلمين أن ينتظروا ظهور المهدي أكثر مما انتظروا. والسبب أن الإسلام يشكل مجموعة من القوانين التي جاءت من عند الله أولاً، ولأنه "لم يختلف أحد من المسلمين في ضرورة تشكيل الحكومة الإسلامية منذ الصدر الأول للإسلام[3].

---

(١) م. ن: ص ١٣٧.

(٢) م. ن: ص ٥٠.

(٣) م. ن: ص ٣٥.

بعد أن اقتنع رجال الدين الشيعة الإيرانيون، بناء لنظرية الخميني في ولاية الفقيه، بخطأ اتباع مبدأ التقية من جهة، و عدم جواز انتظار ظهور الإمام المهدي إلى ما لانهاية من جهة أخرى، وجدوا أن الوقت أصبح مناسباً لإعلان الدولة الإسلامية، خاصة -كما يحسب منتظري-أنه "بعدما شملت عناية الله المسلمين في إيران الإسلامية، صار البحث في الحكومة الإسلامية بشؤونها المختلفة ضرورياً" (١).

إســـتناداً إلى ذلك لم يكن الاختلاف حول ضرورة تشكيل الحكومة أو عدم تشكيلها هو المشكلة في أثناء غياب المهدي المنتظر، وإنما أصبحت تتعلق في توفر الظروف المناسبة أو عدم توفرها، لهذا بعد أن أصبحت الظروف مؤاتية في إيران أصبح لزاماً على المسلمين- حتى في زمن الغيبة- ضرورة البحث عن الحكومة و فض الاختلاف "في نوعية تشكيلها، وفي الشرائط اللازمة في شخص الحاكم الإسلامي(٢)؛لأنه إذا اجتمع فقهاء المسلمين في هذا العصر "وأجمعوا رأيهم لكان بوسعهم تشكيل حكومة إسلامية عادلة من غير ريب"(٣).

لكن البحث في الشرائط اللازمة للحاكم، و الشرائط المطلوبة لبناء الدولة الإسلامية يصبح غير ذي مضمون في الحالة التي يظهر فيها الإمام المنتظر، لأنه بظهوره -كما يحسب منتظري-"يغنينا من هذه الأبحاث العريضة"(٤). و كأننا بمنتظري لا يخرج عن دائرة المنطق التخميني، فلا اليقين ثابتاً عنده في مبدأ انتظار الإمام، و ليس يقيناً ثابتاً في نظرية ولاية الفقيه؛ فأيهما الجاهز للتطبيق فهو الأصلح للعمل بمقتضياته.

وهنا كيف تنظر الخمينية إلى الشرائط المطلوب توفرها في الحاكم الإسلامي في زمن الغيبة ؟

يرى المنتظري : "أن السيادة و الحاكمية لله تعالى فقط، و بيده التشريع و الحكم (إن الحكم لله). والنبي ﷺ أيضاً لم يكن له حق الحكم إلا بعد ما فوَّض الله إليه ذلك، و لم يكن يتَّبِع في حكمه إلا ما كان يُوحى إليه. والأئمة، أيضاً، قد انتُخبوا من قبل النبي ﷺ بأمر الله تعـــالى بلا واسطة أو مع الواسطة، حتى إن الفقهاء في عصر الغيبة، أيضاً، نُصبوا من قبل أئمتنا (ع) لذلك، و إلا لم يكن لهم حق الحكم. و ليس لانتخاب الناس أثر في هذا المجال أصلاً. فالحكومة الإسلامية ثيوقراطية محضة"(٥).

ولأنه لم يتعيَّن شخص الحاكم الإسلامي بالنص في عصر الغيبة، يحدد منتظري طريقة اختياره وشروطها، فهو يقول :"في عصر الغيبة إن ثَبَتَ نصب الأئمة(ع)للفقهاء الواجدين

---

(١) المنتظري: م . س : ص ٤٢٣.

(٢) الخمـــيني : م . س : ص ٣٥.

(٣) م . ن : ص ٥٤.

(٤) المنتظري: م . س : ص ٤٢٣.

(٥) م . ن: ص ص٤٠٤-٤٠٥. راجع، أيضاً: الخميني: م. س: ص٦١.

للشرائط بالنصب العام بعنوان الولاية الفعلية، و إلا وجب على الأمة تشخيص الفقيه الواجد للشرائط و ترشيحه وانتخابه، إما بمرحلة واحدة أو بمرحلتين: بأن ينتخب أهل كل صقع وناحية بعض أهل الخبرة، ثم يجتمع أهل الخبرة وينتخبون الفقيه الواجد للشرائط والياً عـــلى المسلمين"[١]. ولكن إن أشكل أوتعسَّر على الأمة انتخاب الإمام بسبب اتساع البلدان، فيمكن أن يتم هذا الانتخاب على مرحلتين أو عدة مراحل[٢].

فانتخاب الحاكم الإسلامي خاضع لشرائط يجب أن تتوفر فيه، منها العلم والعدالة؛ وهما شرطان أساسيان "يجب توفرهما في شخص الزعيم الإسلامي:معرفته الكاملة بالقانون، وعدالته العامة بالتنفيذ"[٣].

لكن معرفة الحاكم الإسلامي بالقانون ليست معرفة وضعية، وتنفيذه له ليس خاضعاً لأية قاعدة وضعية؛ وإنما "الأمر الذي يتوافق العقل والشرع عليه:لا حكم لغير القانون، فلا أحد يحكم الآخرين، ولا الجماعة يحكمون هم أنفسهم، إنما القانون الإلهي يتصدى بتنفيذه الحـــاكم الإسلامي الذي جاء تعيينه من قبل الله، و المتوفر فيه الشرطان الآنفان (العلم والعدالة) " [٤].

فللحاكم الإسلامي، الذي هو الفقيه الجامع للشرائط، والذي هو نائب للإمام، سلطة مُطلَقَة في أصول المعرفة الدينية، و له أيضاً السلطة المطلقة في المعرفة السياسية و تطبيق هذه المعـــرفة، فهو الذي يتولّى " الزعامة الكبرى و الرئاسة العليا [و هو] المصدر للقيادة العليا الإسلامية... فالأمراء والقواد هم الممتثلون لأوامر الفقيه الشاغل لمنصب الزعامة، الواقع في قمة الحكم، والبقية مأمورون مؤتَمِرون [وهو] المخوَّل من قبل الله في إجراء الحدود"[٥].

يصـــف المظفـــر صـــلاحيات الفقيه بما يلي :"[هو] نائب الإمام (ع) في حال غيبته، وهوالحاكم والرئيس المطلق، له ما للإمام...والراد عليه راد على الإمام، والراد على الإمام راد على الله تعالى وهو على حد الشرك بالله"[٦].

وللفقـــيه ســـلطات واسعة غير محدودة، أُعطِيَت إليه من الله تعالى، وهي -كما يراها الخميني : "إجراء الحدود وفصل قضايا الناس، والتصرف في بيت مال المسلمين، وفي شؤون المجـــتمع، والخلاصة: أن بيده أزمَّة الأمور كلها، الله أعطاه هذا الاختيار، وأوكل إليه أمر الأمة"[٧].

---

(١) م . ن : ص ٤٠٨.

(٢) م . ن : ص ٤٢٠.

(٣) الخمـــيني: م . س : ص ٥٠.

(٤) م . ن : ص ٥١.

(٥) م . ن : ص ٥١.

(٦) المظفر، محمد رضا: م . س : ص ٦٩.

(٧) الخمـــيني:م . س : ص ٥١.

إن حاكمـــاً إسلامياً بهذا القدر من الصلاحيات والسلطات المطلقة، والموكولة إليه من الله، كيف يرى القائلون بولاية الفقيه علاقته مع الفقهاء الآخرين ؟

يرى الخميني أن من واجب الفقهاء بما هم فقهاء، إذا كانوا في خارج السلطة، أن يجتمعوا ويتشاوروا ويفكروا في حلول لمشكل الأمة الإسلامية. أما إذا استولوا على السلطة فلـــيوكلوها إلى أفراد صالحين حتى و إن لم يكونوا فقهاء، و لكن على أساس أن يكون للزعماء الرئاسة العليا، أما الآخرون فيكونون لهم مشاورين"[١]. ولكن الخميني يحدد علاقة الفقيه الموجود على رأس السلطة مع الفقهاء الآخرين، كما يلي : "إن ولاية الفقيه ليست مطلقة لتكون لكل فقيه الولاية على سائر الفقهاء في زمانه لينصب من يشاء منهم ويعزل من يشاء، وإنما له الولاية العامة دون هذه المرتبة"[٢].

وكـــيف يرى أصحاب نظرية ولاية الفقيه العلاقة بين الفقيه الوالي وبين الإمام ؟ وهل في هذه العلاقة تطابق كامل ومطلق، أم أن هناك ما يستدعي التمييز ؟

يـــرى الخميني أن هناك فرقاً بين الفقيه من جهة وبين النبي و الإمام من جهة أخرى؛ وإن " هذا الفرق يرجع إلى خصوصيات شخصية و ملكات ذاتية ليست تمس جوانب الـــزعامة في شيء "[٣]. و يرى، أيضاً، أن الفقيه لا يداني النبي و الإمام فضيلة أو مكرمة. ولكن يرى من جانب آخر أن هناك حدوداً للتطابق بين النبي والإمام والفقيه، حيث يقول إن:"الزعامة المحدودة بحدود القانون لا يختلف مجال تنفيذها بالنسبة إلى النبيﷺ والإمام (ع) والفقيه. إن الحكومة تكون للعالم العادل: نبياً أم إماماً أم فقيهاً عادلاً"[٤].

وهل يعني ذلك أن نصعد بالفقيه إلى مرتبة الإمام، أو النزول بالإمام إلى مرتبة الفقيه ؟ هـــنا يعتقد الخميني أنه، باستثناء الفرق بالخصوصيات الشخصية والملكات الذاتية، "لا فرق بـــين الإمام و الفقيه في وظيفة القيام بإدارة شؤون المجتمع الإسلامي وفق القانون الإلهي العام"[٥].

ولا بد، هنا، من الإشارة إلى أن للفقيه- من ضمن ولايته إضافة إلى ولاية أمور الدين والدنيا-مهمة الأمانة على أموال المسلمين، وعلى أموال فقراء السادة من آل الرسول.

يهتم الشيعة اهتماماً خاصاً بالنسبة إلى أموال السادة، التي لها امتياز خاص وقد سُلِّمَت أمانتها للفقيه مباشرة من جهة، و إيداعها في فرع مستقل عن أموال بيت مال المسلمين من جهة أخرى. فحول هذه المسألة يقول الخميني : "إن صندوق الدولة الإسلامية ذو جوانب

---

(١) م . ن : ص ١٥١.
(٢) م . ن : ص ٦٠.
(٣) م . ن : ص ٦٠.
(٤) م . ن : ص ٥٥.
(٥) م . ن : ص ٦٠.

وفروع:فرع تتجمَّع فيه الأخماس، وفرع تتجمع فيه الزكوات، وفرع تتجمع فيه الخراجات وهلمَّ جرًّا. فقد (تقرَّر) إعاشة فقراء السادة من آل الرسولﷺ من صندوق الأخماس ترفقاً بمقامهم العلي أن يتناولوا من أوساخ الناس -كما في الحديث-و (تقرر) إعاشة سائر فقراء الناس من صندوق الزكوات"[1]. أما إذا زاد السهم المدفوع للسادة أو نقص، فقد "جاء في الأثر أن فقراء السادة إذا زاد السهم المدفوع إليهم عن كفاية عامتهم يردون الزيادة إلى الإمام، وإذا نقص يكمِّلهم الإمام من نفسه"[2].

بعد أن قمنا بعرضٍ لمقومات نظرية ولاية الفقيه، لا بد من أن نتساءل:أين تلتقي ولاية الفقيه مع النظرية العامة في المعرفة عند الشيعة الإثني عشرية، على المستويين العرفاني، والاتجاهات السياسية وأين تفترق عنهما ؟

بما أن نظرية ولاية الفقيه التصقت، تاريخياً وسياسياً، بالخميني، فهي إذاً نظرية خمينية. واعتمدت في وجوب تطبيقها والعمل على هديها على المفاهيم التالية:

- لا يجوز انتظار المهدي المنتظر، وهو الذي طالت غيبته أكثر من ألف و مائتي عام، لأن غيبته قد تطول مدة مماثلة أو أكثر.

- للاستعمار مصلحة في فصل الدين عن الدولة، و انتظار المهدي لكي يقيم حكومة العدل هو منع رجال الدين من استلام السلطة.

- إن في الإسلام قوانين إلهية ثابتة لتنظيم شؤون الحكومة الإسلامية.

- إن الإسلام يواجه مشكلة تعيين أحد الفقهاء لتطبيق هذه القوانين.

أما بالنسبة إلى مبدأ ظهور المهدي فنجده في صلب نظرية المعرفة عند الشيعة، لأنه لا يجوز أن يطبِّق القوانين الإلهية سوى إمام معصوم، كي لا يقع الحاكم في أخطاء تضعف الثقة في التشريع الإسلامي. لذلك أصبح من الواجب انتظار ظهوره. أما النظرية الخمينية حول ولاية الفقيه فرأت في مسألة الانتظار ثغرتين:

- **الثغرة الأولـــى**: حيث يرى الخميني أن الشيعة انتظروا الظهور مدة طويلة وكافية فأصبح من غير الجائز أن ينتظروا أكثر من ذلك. فأصبحت المشكلة و كأنها مسألة نفاذ صبر، وإذا كان ذلك كذلك فهناك احتمالان لتفسير موقفه هذا:

الأول: أن يكون نفاذ الصبر من الانتظار هو المشكلة فعلاً.

الثاني: أن تكون مسألة الانتظار متعارضة مع القوانين الإلهية، التي توجب تعيين إمام معصوم لتطبيق هذه القوانين، كما تنص عليه العقيدة الشيعية الإثني عشرية.

---

(١) م . ن : ص ٣٨.

(٢) م . ن : ص ٣٩.

فإذا كان الاحتمال الأول هو الصحيح، فلماذا طال الصبر إلى مئات السنين ؟ أما كان من الأجدر التوفير على مصالح المسلمين الكثير من الوقت المهدور سدى بسبب نظرية الانتظار ؟

أمـــا إذا كان الاحتمال الثاني هو الصحيح فكيف ينظر الخميني إلى إيمان الشيعة بوجوب ولاية الإمام المعصوم ؟

لا نصوص عند الخميني نستند إليها في التحليل، و إنما طريقنا الوحيد هو تفسير ما يقول، أي قراءة ما بين السطور، فإن ما يريد أن يقوله يُعبِّر عنه بنهج من المداورة و ليس المباشرة كما سنرى.

يـــرى الخمـــيني، كمــــا نحسب، أن النظرية الشيعية في وجوب ولاية الإمام المعصوم كأساس في نظرية الانتظار (انتظار الإمام المعصوم الغائب) لا تخلو من ثغرات، وأهمها:

-إن الله تعالى لو أراد أن لا يولِّي الحكم إلا لإمام معصوم لما كان عمل على تأخير ظهور المهدي مئات من السنين، و قد تطول المدة أكثر من ذلك؛ فلماذا الانتظار، إذاً ؟ أليست نظرية الوجوب في ولاية الإمام المعصوم -كما يدل نفاذ الصبر عند الخميني- مسألة وهمية أو مستحيلة ؟

فإذا كان يؤمن فعلاً بوجوب ولاية الإمام المعصوم، وأن ضرورة هذه الولاية ووجوبها منصوص عليه إلهياً، لكان من واجبه كشيعي أن ينتظر ظهور المهدي مهما طال الزمن، وإلا فإن نفاذ الصبر من انتظار تحقق أمر إلهي، هو الوقوع في معصية استعجال أمر الله الذي يكون قد عمل على تأخير الظهور لسبب لا يعلمه إلا هو. و لكن لشك في الإيمان حول نظرية الوجوب في ولاية الإمام المعصوم عجَّل بالتراجع عن ركن من أركان العقيدة الشيعية الإثني عشرية.

-يرى الخميني أن المستفيد من الانتظار هو المستعمر نفسه. و هنا نجد أن الخمينية تغلِّف ضعف إيمانها بنظرية ولاية الإمام المعصوم، و نظرية المهدية، مداورة وليس مباشرة، بقولها إن المستعمر هو المستفيد من الانتظار لأنه يريد أن يفصل الدين عن السياسة بإبعاده رجال الدين عن تسلُّم السلطات السياسية.

تطـــرح الخمينية هذا السبب لتبرير انقلابها، مداورة، على قواعد المعرفة الشيعية الأساسية، و هذا ما يدفعنا إلى التساؤل: هل كان الاستعمار، الذي يعنيه الخميني، موجوداً قبل العام ١٤٨هـــ، حينما وضع الإمام الصادق مبدأ التقية ؟ و هل وضع هذا المبدأ ممالأة ومجاملة للوضع السياسي، الذي كان قائماً آنذاك ؟

وهل كان الاستعمار موجوداً في العام ٢٦٠هــ-التاريخ الذي اختفى فيه الإمام محمد بن الحسن عن الأنظار- أو بعده بقليل ؟ وهل غير الفقهاء الشيعة هم الذين صاغوا نظرية

انتظار الإمام المهدي ؟ وهل هناك أي شك بنواياهم السليمة عندما وضعوا هذه النظرية ؟ وهل أسهمت أية جهة معادية للشيعة في وضعها ؟

إن نظـــرية ولاية الفقيه هي انقلاب على أسس المعرفة الشيعية على الرغم من المنطق التبريري الذي حاول أن يوفّق قواعدها مع أسس المعرفة الشيعية الأساسية حتى لا تبدو متعارضة مع تراث مئات السنين من الحجج الفقهية لبناء نسق معرفي للشيعة يتميَّزون به عن غيرهم من الفرق الإسلامية الأخرى.

إننا من الذين يرون ضرورة التجديد في الفكر الديني العام، ومنه الفكر الشيعي، وهذا التجديد هو مسألة مطلوبة بإلحاح؛ ومن هنا نرى أنه كان الأجدر بالخمينية ان تطرق باب التجديد مباشرة و ليس مداورة، و أن تطرقه بصورة شاملة و ليس بصورة جزئية؛ فالمدخل الجزئي للتغيير قد يردم ثغرات ليخلق ثغرات أخرى. ويأتي مُحاصَراً من اتجاهين: أولهما أنه لا يتوافق مع التيار المطالب بالتجديد الشامل، وثانيهما أنه لا يرضي التيار المحافظ. فسلبيات التجزيئية في التغيير تأتي بنتائج تفتيتية جديدة في داخل المذهب الواحد لتخلق أسباباً جديدة للصراع.

إنه بعد أن تشك الخمينية بركن من أركان المعرفة الشيعية من حيث إجازتها الخروج من مبدأ بدأت تتضح استحالته، و هو مبدأ انتظار ظهور المهدي؛ و من حيث تحميلها الاستعمار مسؤولية منع رجال الدين من استلام السلطة السياسية، تنطلق في عملية التنظير لمـــرحلة البـــناء الجديدة. فيقوم بناء السلطة السياسية الإسلامية-كما ترسمها نظرية ولاية الفقيه- على مسلّمتين اثنتين:

- وجود الشرائع الإلهية الجاهزة للتطبيق.
- إحـــلال الفقـــيه محـــل الإمام المعصوم و ذلك بإعطائه سلطات مطلقة، تصل إلى مصاف سلطات الإمام.

كل شيء جاهز للبناء الجديد، فلن يخشى المسلم، بعد تشكيل الحكومة الإسلامية، من أية مشكلة؛ فهو لن يخشى أن يواجه ظلماً و لا جوراً. فليس عليه إلا أن يُسلّم مصيره إلى الســـلطات المطلقـــة، تشريعاً وسلطة سياسية، من دون نقاش أو جدال أو حتى من دون الحاجة إلى استخدام مقدراته العقلية إذا وُجدَت، لأن كل شيء مرسوم بدقة متناهية؛ فإن ظُلِم المسلم في ظل هذه الحكومة فلخطأ مَن جنى يديه، و إن لم يواجه مشاكل فلأنه سلّم أمـــره لســـلطة الفقـــيه. وهل ما تقول به نظرية ولاية الفقيه إلا استحالة جديدة و انتظار جديد؟

فإذا كان صبر أصحاب نظرية ولاية الفقيه قد نفذ بعد ألف و مائتي عام، فكم هو مطلوب من أعوام الصبر كي تثبت نظرية ولاية الفقيه واقعيتها وصحتها وعدالتها ؟

– التيار الثاني: الاتجاه المحافظ لا يُجيز الولاية لغير الإمام المهدي المنتظر.

ترى النظرية الشيعية المحافظة أن الولاية تبقى محصورة بالأئمة المعصومين؛ وعلى الشيعة انتظار عودة الإمام الغائب، الذي هو وحده مُكلَّف بتطبيق أحكام الله. ويُعدُّ هذا التيار الأساس في العقيدة الشيعية، فلماذا قمنا بدراسته كاتجاه ثان، إذاً ؟

لأن الأمر كذلك كان من منطق التسلسل أن ندرسه قبل أن نقوم بدراسة نظرية ولاية الفقيه، التي جاءت، زمنياً، بعده. لكن الأسباب المنهجية هي التي دفعت بنا إلى اتخاذ هذا المسلك.

لأن نظرية ولاية الفقيه لم تنل موافقة شيعية شاملة، ولأنها تشكل اليوم محوراً أساسياً في المناظرات الدائرة على الصعيدين الإسلامي العام و الشيعي الخاص، فقد وُجِّهت إليها انتقادات واسعة، و أحدثت حركة اعتراض في داخل الدائرة الشيعية، فانقسم الشيعة بين مؤيد لها و معترض عليها، فكان لا بد من أن نسلك الطريق المنهجي الذي سلكناه، وذلك لكي يطلع قارئ البحث على مضمون الإشكالية موضوع الجدال الدائر قبل أن يقرأ النقد الموجَّه إليها.

يعتقد فقهاء الشيعة الإثني عشرية، أساساً، أن النص على الإمام المعصوم من جهة، وانتظار ظهور الإمام الغائب من جهة أخرى، نابعان من الإيمان بوجوب تطبيق أحكام الشريعة الإلهية بواسطة إمام معصوم من آل بيت الرسول، و ذلك لكي يشكِّل ضمانة لمنع وجود فساد في التطبيق. ويعتقدون، أيضاً، أن كل راية حكم غير راية الإمام المعصوم هي راية بدعة و جور، بمعنى أن الإمام المنتظر لا يظهر إلا إذا امتلأت الأرض ظلماً و جوراً؛ فكل من يتصدَّى للمنكر و الجور فهو يخفف منهما و لا يستطيع إزالتهما إزالة تامة، فهو كمن يرقِّع الثوب البالي، فيطيل عمره بدل أن يمزقه، والذي يخفف من المنكر يؤخِّر ظهور الإمام الحجة.

فالخوئي (ت في أوائل التسعينات من القرن ٢٠ م) –مرجع شيعي أعلى في النجف– مثلاً، لا يجيز القول والعمل بولاية الفقيه العامة، لضعف بعض الأحاديث التي استند إليها الخميني، و البعض الآخر يحسب أن الاستدلال بها لم يكن على الوجه الصحيح.

إن كان الخميني قد أسَّس الجمهورية الإسلامية الإيرانية على قاعدة نظرية ولاية الفقيه، فإن بعض العلماء الشيعة الإيرانيين وقفوا ضده، و حسبوا أن هذه النظرية تتعارض مع العقائد الشيعية، ولهذا فقد أصدر أحدهم فتوى دينية يُحرِّم فيها هذه النظرية، وقد جاء في الفتوى ما يلي:

"إن حـــق إعطاء تشكيل الحكومة الإسلامية عامة من قبل الله تعالى للشخص غير المصون من الخطأ، فمن الممكن أن يصدر الفقيه حكماً غير حكم الله، سهواً وليس عمداً، ومن الطبيعي والقطعي فإن طاعة هذا الحكم غير جائزة".ويضيف، إنه "في كل زمان يوجد عدد من الفقهاء. وإذا تقرَّر أن كل فقيه يشكل حكومة والشعب يطيعه، فإن الأمر سوف لا ينظم المجتمع الإسلامي بل سوف يؤدي إلى ظهور الفوضى في العالم الإسلامي...لأنه في نظـــر الفقيه فإن المطالب للإسلام و المسلمين مفيدة و واجبة، و من وجهة نظر الفقيه الآخر مضرَّة و تنفيذها حرام و يجب منعها...و من وجهة نظر الفقيه الثالث مخالفة لوجهة نظـــر الآخرين و يجب منعهما، و هكذا في نظر الفقهاء الآخرين. و مثلاً في وجهة نظري [طباطـــبائي قمي] فإن فتوى ولاية الفقيه، و هذا التوسع و الشمول و العمل بها، مضرٌ بالإسلام، وهو ضربة للإسلام ووصمة عار لجبين الإسلام والشيعة"[1].

يســـتند كل من التيارين، قياساً لمواقفهما من ولاية الفقيه، إلى المصادر الأساسية في العقيدة الشيعية، بينما يفترقان حول الموقف من مرحلة الغيبة:

فالقائل بضرورة الولاية في أثناء الغيبة يضيف إلى بناء المعرفة الشيعية السياسي واسطة رابعة تتمثل بالفقيه الذي يتولّى السلطة السياسية في أثناء غياب الإمام؛ و هو أقل مرتبة من المصادر الأخرى فيما يختص بالخصوصيات و الملكات الذاتية، بينما يتمتع بالسلطات والصلاحيات نفسها لمن يفوقه في التراتبية.

أما التيار الثاني، أي الاتجاه المحافظ، فإنه لا يجيز أية ولاية سياسية في زمن الغيبة.

فالـــنظرية الشيعية، إذاً-كما يرى محمد أركون-تركِّز على أن السيادة التشريعية العليا "لا تنتمي إلا لله، و لا يمكن لها أن تجيء إلا منه، و ذلك بوساطة النبي و الولاية. هنا نجد الخميني يُحْدِث انقطاعاً مع النظرية الشيعية الكلاسيكية، التي تريد أن تُبقي الولاية حكراً على الأئمة، مما يعني تعليق ممارسة وظائفها طيلة فترة الغيبة (غيبة الإمام المنتظر).إن الخميني إذ يخلع الولاية على رجل الدين القانوني الثيولوجي (الفقيه) والمعاصر، فإنه يعيد إدخال ممارستها داخل التاريخ، و هو بالتالي يمحو كل الخلافات التي كانت قد أدَّت بالشيعة إلى أن تعارض السُنَّة بخصوص مسألة الإمامة"[2].

من هنا لا بد من توجيه السؤال التالي: هل كانت نظرية ولاية الفقيه متأثرة بهدف الوصول إلى السلطة السياسية ؟

---

(١) قمـــي، حسن طباطبائي: "نص الفتوى التي أغضبت الخميني": **مجلة الوطن العربي**: باريس: العدد (٤٣-٥٦٩): تاريخ٨/١/١٩٨٨

* حســـن طباطبائي قمي هو من العلماء الشيعة البارزين في إيران؛ وقد اتخذ سلسلة من المواقف المعارضة للخميني؛ وفُرِضَت عليه الإقامة الجبرية في مترله في مشهد. وفي أول تشرين الأول/أوكتوبر١٩٨٧، أصدر هذه الفتوى باللغتين الفارسية والعربية.

(٢) أركـــون، محمـــد:م . س : ص ١٨٤.

من الجائز أن يكون ذلك صحيحاً استناداً إلى أن الفكر السياسي هو جزء أساسي من النظرية العامة للمعرفة عند أي شعب من الشعوب، أو عند أي مجتمع أو جماعة دينية أو سياسية؛ وإن الفكر السياسي يتأثر بالعقيدة الفكرية العامة أو بالعقيدة الدينية، ويؤثّر فيهما في حركة تفاعلية يغني فيها أحدهما الآخر.

و قــد يكون ذلك صحيحاً استناداً إلى ما نعرفه من التاريخ الإسلامي، فيما له علاقة بين السلطات السياسية وبين العلماء والفقهاء، في سبيل أن يُدعِّم كل طرف مواقع الطرف الآخــر. أما العلماء و الفقهاء فقد قاموا، في سبيل هذا الغرض، بدور مؤثر من خلال مناظراتهم الفقهية والكلامية لتقوية نفوذ عهد سياسي أو العمل على تهديم عهد آخر.

ولا بــد من التساؤل، أيضاً، عما إذا كنا نستطيع أن نؤشِّر على محطة مهمة في تاريخ الشيعة و الفرس، أو بمعنى أدق، العلاقة بين المذهب الشيعي وفكره وبين الفرس. ففي هذا الجانب -بحسب مونتغمري وات- أن هذه العلاقة عرفت تطوراً مهماً من الزاوية السياسية والتاريخيــة والأكثر أهمية، عندما تحول المذهب الشيعي للإمامية، في العام ١٥٠٢م =٩٠٧ هــــ ، إلى ديــن رسمي للدولة الفارسية الجديدة، التي أنشأها الشاه اسماعيل (١٥٠١-١٥٢٤م= ٩٠٦-٩٣٠هـــــ) الــذي زعم أنه من نسل أحد الأئمة الإثني عشر، والموقع الدقيق السياسي الديني لشاه فارس في عهد الدولة الصفوية وغيرها لم يخضع لدراسة وافية، فــالعوام يعتــبرونه، في بعض الأحيان، مقدَّساً أو شبه مقدَّس و تجسيداً لأحد الأئمة الإثني عشر، و في أحيان أخرى يُشار إليه على أنه ولي الإمام الغائب[1].

بعد أن استعرضنا مستوى التحولات النظرية التي أحدثتها نظرية ولاية الفقيه في نظرية المعــرفة العامة عند الشيعة: إجازتها شرعية الولاية السياسية للفقيه في زمن غيبة الإمام؛ وإلغاؤها مبدأ التقية بعد زوال أسبابه الموجبة في إيران. وهكذا تكون نظرية ولاية الفقيه قد ألغت مبدأين أساسيين تقوم عليهما نظرية المعرفة عند الشيعة الإثني عشرية.

لهذه الأسباب لن يكون هدف التغيير -كما نحسب- إلا هدفاً سياسياً يتطلع، بشكل أساسي، إلى استلام مقاليد الحكم في إيران لتطبيق الشرائع الإسلامية كما يراها أصحاب هذه النظرية من وجهة نظرهم المذهبية.

والحــال فإننا نرى -بعد اطلاعنا على حركة الشيعة الفكرية و السياسية بشكل عام، وعلى مضامين هذه الحركة بشكل خاص-أنه من المفيد أن نستخلص بعض الاستنتاجات.

---

(١) وات، مونتغمري: م . س : ص ص ١٥٠-١٥١.

٧- إستنتاجـــــات

أصبح من الواضح أن للإتجاهات السياسية عند الشيعة الإثني عشرية علاقة مع أصول المعرفة عندهم. وليست هذه الأصول نظرية في الدين فحسب، وإنما هي نظرية في السياسة بمضامين دينية أيضاً؛ ويمكننا أن نوجز هذه المضامين بما يلي:

- أصل المعرفة إلهي، ومصدرها القرآن الكريم؛ يقابلها في السياسة قانون إلهي مرهون تطبيقه بحكم سياسي إسلامي يضمن منع الخطأ في التطبيق.
- ما لم يكن مصدره القرآن في المعرفة، فأحاديث النبي مصدر له؛ يقابله في السياسة أن النبي هو مصدر السلطات كلها.
- مـــا لم ينص عليه القرآن والسُنَّة النبوية، فمعرفة الإمام -ذات الإلهام القدسي- هي المتمم لهما. ويقابله في السياسة أن وارث سلطات النبي هو المعصوم من آل بيت الرسول.
- ما لم ينص عليه القرآن و السُنَّة النبوية، و ما لم يقله الإمام المعصوم، فللفقيه-نائب الإمام- حق الاجتهاد فيه. يقابله في السياسة أن الفقيه هو وارث سلطات الإمام في الدين والدنيا؛ و ما يميزهما عن بعضهما هو بعض الخصوصيات الشخصية و الملكات الذاتية للإمام، ولكنهما يتساويان بصلاحيات ممارسة السلطات الدينية-السياسية.
- يتولّى الفقيه المجتهد، كما في النظرية الشيعية الإثني عشرية، في عصر غيبة الإمام، شؤون الدين فقط.أما بعد انتشار نظرية ولاية الفقيه فأصبح من صلاحيات الفقيه أن يتولى شؤون ندين والدنيا معاً طالما بقي الإمام غائباً.

إتفـــق التياران الشيعيان الإثنا عشريان-المحافظ والمجدد-على التراتبية المعرفية بمصدريها (الكـــتاب والسنة)، و اتفقا على وجوب أن يخلف الإمام المعصوم النبي في قيادة الدولة الإسلامية -دينياً ودنيوياً- لأسباب نقل المعرفة ذات المصدر الإلهي وتطبيق الشريعة الإلهية من دون أي خطأ؛ و لكنهما افترقا، لاحقاً بعد أن طال غياب الإمام المعصوم، بالمضمون: فاستقر أحدهما على الاعتقاد التقليدي بأنه لا يجوز لغير المعصوم -بعد ظهوره- أن يحكم الدولة الإسلامية. أما التيار المجدد فأجاز ولاية الفقيه، على الرغم من أنه ليس معصوماً، طالما بقي الإمام غائباً.

يعمل كل من التيارين لاستلام السلطة السياسية، لكن لكل منهما طريقه المختلف عن الآخر.فالتيار المحافظ يريده طريقاً مثالياً غيبياً إلى حد الاستحالة؛ أما التيار المجدد فيريده واقعياً وعملياً ليخرج العقيدة الشيعية من الطريق المستحيل، لكنه في الوقت الذي حاول

فيه الخروج من نفق الاستحالة، من دون أن يعترف باستحالتها مباشرة بل مداورة، يقع أسير طريق وعر وصعب، إذ وقع في تناقض مع نظرية المعرفة الشيعية التقليدية أولاً، وأوقع الفكر الشيعي في استحالة جديدة ثانياً. فكيف حصل ذلك ؟

للخروج من مأزق الغيبة وانتظار ظهور الإمام، لم يكن أمام التيار القائل بولاية الفقيه إلا أن يسـلك مسلك التوفيق و التبرير؛ و لهذا وضع للفقيه الوالي شرائط و سلطات وصلاحيات تكاد لا تضع فروقاً بينه وبين الإمام المعصوم.

قد يكون واضعو هذه الشرائط فعلوا ذلك منفعلين بصفات النموذج المثالي للحاكم الإسلامي و هو الإمام المعصوم من آل بيت الرسول. و قد يكونون قد فعلوا ذلك تبريراً لانقلابهم على نظرية الانتظار، إذ عليهم أن لا يأتوا بنموذج للحاكم يقل شأناً عن الحاكم المنتظر في محاولة منهم لكي لا يبتعدوا كثيراً عن النظرية الأم التي تشترط وجود إمام معصوم لا يخطيء.

و لكـي تبرر ذاتها، و لكي لا تُظهِر نفسها أنها ابتعدت عن جوهر العقيدة الشيعية، أغرقت نظرية ولاية الفقيه نفسها في إضفاء صفات على الوالي الفقيه، وإعطائه صلاحيات وتحميله مسؤوليات مطلقة يعجز عن حملها إمام معصوم. ولهذا فإن ما جاءت نظرية ولاية الفقيه لتتجاوزه، وقعت في محاذيره؛ وقد تكون المحاذير أشد وقعاً، فقد حاولت أن تنزل من الغيبية إلى أرض الواقع، فإذا بها تعمل على الارتفاع بالواقع إلى مستوى الغيبية المستحيلة.

تبدأ صلاحيات الفقيه باستلامه الزعامة العليا، التي تستمد قوتها المعرفية والسياسية من الله تعالى؛ فأمام هذه الصلاحيات الإلهية لا خيار أمام عامة الشعب سوى إطاعة أوامره. أما علم الفقيه، الذي عليه أن يجمع شؤون الدين والدنيا، فلن يكون أقل سعة من اتساع هذه الشؤون؛ وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل:هل لبشر أن يكون جامعاً لهذه الشرائط ؟

إذا صحَّ ووُجدَ من يمتلك تلك الشرائط من آل بيت الرسول-كما يعتقد الشيعة-لكنه لم يتسنَّ لأحد منهم أن يصل إلى استلام السلطة السياسية على الرغم من أن سلسلة الأئمة استمرت، قبل غياب آخرهم، أكثر من قرنين و نصف القرن من الزمن. و لأنه لم يصل أحد منهم لولاية أمر المسلمين، وهذا يعني أن نظرية الشيعة في وجوب الإمامة للمعصوم لم تخضع للتجربة، ولهذا فلن نستطيع أن نحكم على أنها واقعية أم غير واقعية.

وكـل ما نستطيع أن نقوله هو أن بعض هؤلاء الأئمة قد احتلَّ موقعاً مهماً في الفقه؛ فهذا جعفر الصادق، الإمام السادس في السلسلة الإثني عشرية، و على الرغم من أنه كان أسـتاذاً لمعظم أصحاب المذاهب السُنِّيَّة، فلم يحز الفقه الجعفري على إجماعهم، بل قام كل منهم بتأسيس مذهب إسلامي سني يتناقض مع المذهب الجعفري بأكثر من وجه، و يأتي على رأسها جميعاً مسألة النظر إلى خليفة الرسول.

فإذا كان الآخرون منعوا الأئمة من آل بيت الرسول من الوصول إلى موقع الخلافة، وهم بما يمثّلون من نسب شريف و علم واسع، بالإضافة إلى تميزهم بالعصمة -كما يعتقد الشيعة- فهل يعترف المسلمون، اليوم، لأحد من عامة فقهاء الشيعة أن يتولى السلطة السياسية بمثل الشرائط و الصفات التي وضعها أصحاب نظرية ولاية الفقيه، وبالكاد يبلغ هؤلاء الفقهاء بعض المستوى الذي بلغه الأئمة من آل بيت الرسول.

إذا لم تنل نظرية ولاية الفقيه إجماع المسلمين فلن يكتب لها النجاح على المدى الطويل، فكيف بالأحرى وأنها لم تنل إجماع الشيعة الإثني عشرية نفسها ؟

وحتى لا يستوقفنا البحث طويلاً أمام الجانب السياسي لنظرية المعرفة عند الشيعة الإثني عشرية، و هو الجانب الحديث فيها، و الذي يبدو أنه استمرار لحالة الخلاف التاريخي منذ نشأة الشيعة حتى اليوم؛ و حيث إن نظرية المعرفة الشيعية لها جانبان: ديني و سياسي؛ ولها وجهتان:وجهة خارجية وأخرى داخلية؛ فلنلق الضوء على أسس الصراع الخارجي بين الشيعة و غيرهم من المذاهب الإسلامية؛ و كذلك على أسس الصراع بين شتى الفرق الشيعية من منظار الأسس العامة للمعرفة لدى هذه المذاهب والفرق.

تستند العقيدة الشيعية في المعرفة إلى كتاب الله و سُنَّة رسوله، و إلى المعرفة الإلهامية القدسية للأئمة المعصومين يتوارثها بعضهم عن البعض الآخر، و قدسيتها أنهم أخذوها عن جدهم رسول الله، الذي تلقاها، بدوره، بواسطة جبريل بوحي من الله تعالى.ومعرفة الإمام متميزة بالعصمة، وولايته على المسلمين جاءت بنص من الله ووصية من الرسول.

من هنا ينطلق أساس الخلاف بين الفرق الإسلامية حول الأصول المعرفية و الأصول السياسية، وهو خلاف مدعَّم بالجدل الفقهي، كان بعضه مستنداً إلى نصوص متفق عليها كنصوص، ومختلف عليها تأويلاً و تفسيراً، سواء كانت نصوصاً من القرآن، أو أحاديث وروايات منسوبة إلى الرسول؛ و كان بعضها الآخر مستنداً إلى نصوص يقبلها طرف ويرفضها الطرف الآخر. ويبرِّر كل طرف حججه بالضرورة والمصلحة الإسلامية، وقد يصل اتهام البعض للبعض الآخر إلى حدود التكفير؛ وتجري أحكام التكفير والإلغاء استناداً إلى مُسلَّمات دينية مستقاة من النصوص الواردة في القرآن والسُنَّة.

و في قلب هذا الصراع كان يقف الشيعة طرفاً أساسياً يستلُّون-كما يستل غيرهم- سلاح النص الديني.و لم يقف الخلاف عند حدود فريقين، بل كانت الفرقية متشعبَّة بشكل واضح و لافت للنظر؛ و تسللت الفرقية حتى إلى داخل أسوار التيارات المذهبية المتجانسة؛ فهذا تيار التشيع، الذي ينهل المتشيعون لآل البيت من منهله الواحد، يتشرذم ويتشتت.

و من هنا، لو كانت النصوص واضحة، على الرغم من أنها ذات مصدر إلهي-كما يحسب المسلمون-لما عرف التشيع تعددية و تشرذماً؛ فهذه الزيدية و الإسماعيلية و الإمامية

وعشرات الفرق الشيعية غيرها هي ذات أساس معرفي واحد قائم على وجوب إمامة آل بيت الرسول، وقد نشأت هذه الفرق في أثناء حياة الأئمة أنفسهم، و لم يتدخل -إلى حدود مـا وصل من مصادر- أحد من هؤلاء الأئمة إلى حسم الجدل القائم بين الفرق الشيعية؛ فكان الإنشقاق يحصل بين الأخوين من أب واحد وأم واحدة، أو بين العم وابن أخيه... فعن الخلاف الذي حصل بين محمد الباقر -الإمام الخامس عند الشيعة الإثني عشرية- وبين أخيه زيد، وكلاهما ولدان لزين العابدين، فنشأت عن هذا الخلاف الفرقة الزيدية[1].

وعلى قاعدة الخلاف بين أصحاب اسماعيل، و أصحاب موسى الكاظم، ابنا جعفر الصـادق، الذي أوصى لابنه موسى الكاظم بعد موت ابنه اسماعيل، تأسست الفرقة الإسماعيلية [2].

لم يكـن النص واضحاً في استخلاف الأئمة عند الشيعة و إلا لم يكن الخلاف ليقع بيـنهم، فتـتعدد فـرقهم. ونحسب أن الخلاف، حتى بين الأخوة، لم يكن لأسباب دينية خالصـة، بـل قد تكون وراءه أسباب سياسية أو فكرية أو شخصية أو عدم وضوح في النص - على الأقل غياب وحدة الرؤية في طريقة الاستخلاف عند الأئمة أنفسهم- وهذا يمكن استجلاؤه ببحث مخصص لتاريخ و عقائد مختلف الفرق الشيعية. وإلى أن يحصل ما نتمنى سوف تبقى أسئلة في النفس ليس لها توضيحات تفي بالغرض المطلوب.

ففي الصراع الساخن الذي كان دائراً بين شتى المذاهب الإسلامية، أو بينها و بين السلطات الإسلامية السياسية، و الذي كان حاداً و عنيفاً ودموياً، اندفع الشيعة إلى ابتكار مـباديء سياسـية تتناسب مع حدة الصراع و عنفه، و كانت تسبغ عليها شرعية دينية بالـنص و الـتأويل. فكـان من جملة تلك المباديء، التي وضعها جعفر الصادق، مبدأ (التقية). ولقد اختلف أئمة الشيعة حول شرعية هذا المذهب أو لا شرعيته، فهل هذا المبدأ سياسـي أم ديني ؟ هل هو مرحلي أم استراتيجي ؟ متى يأخذ الشيعي بهذا المذهب و متى يتخلى عن ممارسته ؟ هل هو مسلّمة دينية يصلح تطبيقه في كل زمان وكل مكان ؟

عـدَّ الفكر الشيعي الإمامة مسألة أساسية طبعت اتجاهات الشيعة السياسية بمميزات خاصة سواء على صعيد صراعهم مع الآخرين أو على صعيد منطلقاتهم الفكرية. وحتى إنه لـو لم تشكل هذه المنطلقات نظريات متكاملة متفق على كامل أسسها بين شتى الفرق الشيعية، فإن ا لنظر إليها من زاوية معتقداتهم في مسألة الإمامة يعطيها أهميتها و موقعها، وتأتي إشكالية مبدأ التقية في صلب هذا الاهتمام.

---

(١) إعـتقدت الزيدية أن الإمامة تكون لمن أشهر سيفه في وجه البغي والظلم كما فعل زيد، وقُتِل في أثناء قيامه بالثورة على الأمويين في العام ١٢٢هـ؛ أما أخوه محمد الباقر فلم يخرج للمعركة.

(٢) إعـتقدت الفـرقة الإسماعيلية أن الإمامة تكون في الولد الأكبر لجعفر الصادق وهو اسماعيل ولابن اسماعيل من بعد وفاته؛ ولما توفي اسماعيل قبل والده جعفر الصادق أوصى والده بالإمامة، من بعده، لابنه موسى الكاظم.

كانت الزيدية من الفرق التي عدَّت هذا المذهب لا شرعياً. وكانت الأكثر اعتدالاً - بالنسبة إلى مواقفها من صحابة الرسول - بين الفرق الشيعية، فهم قد ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة، سواء كانوا من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين. وأقروا بشرعية خلافة أبي بكر و عمر، وإن كان علي - حسب اعتقادهم - أفضل منهما. و لم يقروا سياسة محمد الباقر، و ابنه جعفر الصادق، بالاكتفاء بالإمامة الروحية من دون إعلان الثورة. و قالت الجارودية، إحدى الفرق الزيدية: "من ادعى منهم الإمامة و هو قاعد في بيته مرخي ستره عليه فهو كافر مشرك؛ وكل من اتبعه على ذلك، وكل من قال بإمامته" [١]. وقال زيد بن علي: "ليس الإمام منا من أرخى عليه ستره، إنما الإمام من أشهر سيفه"[٢].

أما الشيعة الإثني عشرية فعدَّت التقية أنها مسلَّمة دينية قال بها جعفر الصادق - إبن أخ زيد - واستناداً لمبدأ طاعة الإمام أصبحت جماهير الشيعة ملزمة بالتقيد بها.

فالتقية هي، إذاً، مبدأ ديني، وتتضمن ضرورة الإلزام حتى لو كان الدافع إليها سياسياً - أمنياً، وهو الاحتماء من الخصوم؛ فكان من أهم تأثيراتها فصل الدين عن الدولة. ولهذا حسب عدد من الفقهاء المعاصرين أن مبدأ التقية يصب في مصلحة الحاكم الجائر، بسبب ابتعاد رجال الدين الشيعة عن التفكير في إقامة حكم إسلامي انتظاراً لظهور الإمام المهدي، كما و يصب في مصلحة الاستعمار الأجنبي؛ لهذا السبب دعوا تلميحاً لمحاربة التقية، وكان الخميني هو رائد هذا الاتجاه؛ و كانت دوافع هذا الاتجاه هي إزالة عوائق النص من على طريق فقهاء الشيعة لإحداث ثورة هدفها استلام السلطة في إيران.

فسواء كانت الدوافع للاعتقاد بمبدأ التقية سياسية أم دينية، فهو مبدأ جدير بالمناقشة لما يتضمن من أهمية في مجريات الاتجاهات السياسية عند الشيعة، و لما له من دوافع الرفض الشيعي الدائم لأية سلطة سياسية غير سلطة الإمام المعصوم.

فإلى من آمن بها كمبدأ ديني على قاعدة (من لا تقية له لا دين له)، نسأل: هل كان هذا الاعتقاد محدداً بظرف ومكان معيينين ؟ وهل يمكن تجاوزه بعد أن يصبح طريق الثورة سالكاً وشروط نجاحها مضمونة، أم أن إلغاءها مرهون بظهور المهدي المنتظر لأنه من غير المشروع - دينياً - عند الشيعة أن يقوموا بأية ثورة قبل الظهور ؟

من هنا نحسب أن هناك تلازماً وثيقاً - عند التيار الشيعي المحافظ - بين مبدأ التقية وبين مبدأ الظهور. لكن هذا الأمر لم يكن واضحاً منذ أن وضع جعفر الصادق هذا المبدأ، لأنه عندما وضعه لم يحدد ظروف إلغائه، بل جاءت صيغته مطلقة غير مقيدة بأية شروط،

---

(١) الليثي، سميرة مختار: **جهاد الشيعة**: دار الجيل: بيروت: ١٩٧٨: ط٢: ص٩٣.

(٢) المازندراني ، محمد بن علي (ت سنة ٥٨٨هـ - ١١٩٢م): مناقب آل أبي طالب: نقلاً عن: إيش ، يوسف: **الإمام والإمامة عند الشيعة**: دار الحمراء: بيروت: ١٩٩٠: ط١: ص٦٣.

ويتغير الأمر فيما لو قيل: (من لا تقية له لا دين له إلا إذا...). فهل في هذا الغموض ما يدفعنا إلى الافتراض التالي: إن إلغاء مبدأ التقية يتم بزوال الظروف التي فرضته ؟ ولكن ما هي تلك الظروف ؟

إن ضروب المحن التي تعرَّض لها الشيعة هي التي فرضت القول بالتقية؛ لكن لم تبدو أية نهايـــة لهذا الصراع منذ ألف أربعماية سنة تقريباً. و لم يكن الصراع يجري، في كل زمان ومكان، بالحدة و العنف ذاتهما، فكان يخف تارة و يعنف تارة أخرى. فإلغاء مبدأ التقية– كما نحسب– مرهون بتوفير الظرف الملائم لاستلام السلطة السياسية، وهذا الظرف الملائم لن يكون ملائماً إلا قياساً إلى نظرية المعرفة الشيعية، وهذه بدورها لم تبق واحدة منذ عصر جعفر الصادق وصولاً إلى العصر الذي اختفي فيه الإمام الثاني عشر.

ففي عصر الصادق كان العائق ملموساً ومرتبطاً بإمكانية إسقاط النظام الظالم السارق لحق آل بيت في الخلافة؛ أما في عصر ما بعد غياب آخر الأئمة في السلسلة الإثني عشرية فأصبح مرتبطاً بالغيب الذي لا يعلم إلا الله متى يضع حداً للغيبة ويسمح بالظهور.وهذا ما سوف يعيق الحركة السياسية إلى أجل غير منظور عند التيار الإثني عشري المحافظ. أما عند التيار المجدد–القائل بولاية الفقيه–فمرهون بتوفر الظروف المناسبة للثورة.

فإذا كانت الفرقة الزيدية قد هاجمت القول بمبدأ التقية وقامت بثورتها ضد الأمويين في الوقت الذي لم تكن فيه إشكالية الغيبة و الظهور قد بدأت في الفكر الإثني عشري، فها هو التيار المجدد في الوقت الراهن يهاجم مبدأ التقية لكنه مكبَّل اليدين من جراء وجود إشكالية الغيبة والظهور.

ففي الحالتين: انتظار نضوج الظروف المناسبة للثورة، أو انتظار ظهور الإمام الغائب، ســتبقي حالة الرفض الشيعية لكل نظام إسلامي سياسي أو غير إسلامي قائمة؛ و حالة الرفض تلك ستُبقي على مبدأ التقية أسلوباً من أساليب المواجهة السلبية السياسية المستندة إلى أساس ديني مدعَّم بالنص الإسلامي.

و سواء التجأ الشيعة الإثني عشرية إلى الخلاص من هذا المبدأ، بإلغائه، أم استمروا بتثبيـــته، فالنتائج واحدة، لأنه في اتِّباع إحدى الوسيلتين نكون كمن ينقل الصراع من الأســلوب الصامت إلى الأسلوب الصاخب، و العكس صحيح أيضاً. فليست المشكلة في إلغـــاء هذا المبدأ أو ذاك من المباديء المذهبية عند شتى الفرق و المذاهب الإسلامية، لأن المشكلة المذهبية ليست محصورة عند هذا المذهب أو ذاك بمفرده، و إنما المطلوب – كمـــا نحســب– هو النظر الشامل في كل البنى المذهبية الإسلامية على حد سواء؛ و تأتي المضامين الفكرية المذهبية على رأس الأولويات في النقد والمراجعة.



الفصل الثاني

التكتيك السياسي يطبع العلاقة بين الشيعة العرب وغير العرب

تمهيد

بعد أن تناولنا الفكر الشيعي العرفاني والسياسي في أصوله و منابعه، وجدنا أنه لم يتأثر بغير الدعوة لإمامة آل بيت الرسول من ذرية ابنته فاطمة و ابن عمه علي بن أبي طالب؛ ووجدنا في هذه الدعوة من الوضوح الكامل مما يؤكد على أن حصر الخلافة، عند الشيعة، بالعرب القرشيين-تحديداً من آل بيت الرسول- يُعَدُّ مسألة مبدئية لا يمكن التنازل عنها. ووجدنا، أيضاً، أن أصل النظرية الشيعية في المعرفة تمتد في جذورها إلى الأصل الإلهي، أما وجهها السياسي فلم يتأثر بأية اتجاهات سياسية غير الانتماء العربي.

لكن نظرية الشيعة في المعرفة الدينية والسياسية، وعلى الرغم من أنها عرفت بذورها الأولى في الأرض العربية، فقد تلقفتها تيارات غير عربية فيما بعد؛ وحصل ذلك بشكل واضح في أثناء العهد العباسي، أي بعد أكثر من قرن وربع القرن من وفاة الرسول. وقد لعب عاملان أساسيان في تركيب هذه العلاقة، وهما:

- الأول: لم يبق الشيعة العرب لوحدهم حَمَلة الدعوة لآل بيت الرسول، وإنما شاركهم فيها أجناس أخرى، وبشكل أساسي من الفرس.

- أما العامل الثاني: فهو الاضطهاد والملاحقة اللذان مارسهما خلفاء بني العباس ضد الشيعة؛ والمناظرات الفقهية والكلامية التي قادها علماء الدين السُّنَّة، وبإسناد من الخلفاء العباسيين، ضد الشيعة، وضد مظاهر الشعوبية التي أخذ أمرها يستفحل في ذلك العصر.

بفعل انتماء الموالي الفرس للمذهب الشيعي، و انتشار الدعوة الشعوبية بين صفوفهم أيضاً، أخذ الأمر يلتبس بإلصاق تهمة الشعوبية على الطرفين معاً، الشيعة و الفرس، و لعل اشتراك الطرفين في صف معارضة واحد للحكم العباسي كان ثمنه اتهام الشيعة بالشعوبية مقصوداً لتشويه سمعتهم لأهداف سياسية.

في تلك الحقبة، و في ظل الصراع المستمر، كانت السلطات العباسية - ومن موقع الحماية لنفسها-تقود حملة فكرية وسياسية ضد معارضيها. وكان ارتباط الفرس و الشيعة في صف المعارضة الواحد، يعرضهما كليهما لتأثيرات تلك الحملات.

كان لهذا الالتباس التاريخي تأثير في أذهان أصحاب المذاهب الإسلامية الأخرى -بفعل المنافسة المذهبية- في الترويج والاشتراك، أحياناً، في حملات الاتهام ضد الشيعة.

مـــن هنا كان لا بد من أن نستقصي الوقائع لمعرفة مدى مصداقية ما أشيع عن دور للشيعة العرب في الحركة الشعوبية. و إننا نتساءل، أيضاً، هل إذا جمع مذهب ديني واحد شعبين من قوميتين مختلفتين، و عاشا في حقبة تاريخية واحدة، و في صف معارض واحد، يـــؤدي إلى تفاعل فكري- سياسي وإلى تطابق كامل في شتى الاتجاهات والأهداف؟ وإذا حصل هذا التفاعل فإلى أية حدود يمكن أن يصل؟

يمكننا أن نضع الفرضية التالية حول إشكالية العلاقة بين الشيعة العرب و الشعوبية: هناك ارتباط عقيدي و سياسي بين الشيعة العرب و الشيعة الفرس، الذين يُظنُّ أن الدعوة الشعوبية نشأت في أوساطهم؛ و بما أن الشعوبية كانت دعوة مناهضة للانتماء القومي للمسلمين العرب، فهل يمكن أن يكون هناك ارتباط بين الشيعة العرب و الشعوبية؟ وهل كان الشيعة العرب، فعلاً، ضالعين في الأهداف الشعوبية ؟ أو على الأقل ما هي حدود التأثيرات بين الدعوتين اللتين جمعتهما معارضة واحدة ؟

من الموضوعية في مثل هكذا حالة- أن يتم البحث عن الشعوبية: ماهيتها و أسبابها، ومدى تأثيراتها على العلاقة بين العرب و الفرس بشكل عام، لأنها نبتت في محيط عربي، ولأسباب لها علاقة بالتنافس بين المسلمين العرب والمسلمين الفرس، ولأن الشيعة -كدعوة دينية- نبتت في المحيط نفسه.

إن استقراءً منهجياً لتاريخ الشعوبية، المرتبط مع حقبة طويلة من التاريخ العربي، قد يرسم أمامنا صورة صراع مكشوف بين مذاهب إسلامية يستقوي كل منها بما يتيسر له من سبل الاستقواء، ومنها السبيل الخارجي، وبما يتناسب مع طموحاته السياسية. و لم يكن الشيعة - كأحد هذه المذاهب - هم الوحيدون الذين استقووا بالموالي الفرس، و إنما كان العباسيون أنفسهم السبَّاقين لذلك.

لم يشـــكِّل انتماء الموالي الفرس إلى المذهب الشيعي الوجه الوحيد في الإشكالية، وإنما كان الوجه الآخر أن بعض الموالي الفرس كان لهم انتماء إلى المذهب السني أيضاً، و هناك إجمـــاع على أن أكثرية المسلمين الفرس -قبل تأسيس الدولة الصفوية في العام ٩٠٧هـــ= ١٥٠٢م-كانوا ينتمون إلى المذاهب السُنِّيَّة.فالفرس، مثلهم مثل كل الشعوب التي خضعت للدولة الإسلامية، تشرذموا وتوزَّعوا على عشرات المذاهب والفرق الإسلامية.

ما هو تعريف الشعوبية، وما هي أسبابها ؟ و ما هي التأثيرات الفارسية على العرب عامة ؟ وما هو المدى الذي وصلت إليه هذه التأثيرات على الشيعة خاصة ؟

I – الشعوبـــية: ماهيتهـــا وأسباب نشأتهـــا.

جاء الإسلام -باديء ذي بدء- ليصهر أبناء شبه الجزيرة العربية في بوتقة دين واحد. واستطاع توحيدهم صفاً واحداً في ظل مبدأ وحدانية الله؛ و وضع الأطر النظرية لتوحيد النفوس حول مبدأ الإيمان بهذه الوحدانية، وأكّد على ضرورة وحدة الجماعة-مكيين وأبناء القبائل الأخرى- ضماناً لمصالح الجميع.

إن وحدة الإيمان بالله الواحد، والالتحاق بصفوف الإسلام-كدعوة موحِّدَة- لم تكن عسيرة التحقيق في حياة الرسول أو بعد وفاته. لكن تطبيق وحدة الجماعة-كضمان لوحدة المصالح- لم تجد لها حلولاً على صعيد الواقع.

تكمـــن صعوبة تحقيق وحدة الجماعة من أبناء دين واحد، في اختلاف النشأة الاجتماعية وفي مستوى الوعي الفكري لأبناء هذه الجماعة من جهة، وفي التمايز الوجداني القومي و الوطني لأبناء المجتمعات المختلفة/الإثنيات القومية أو العشائرية التي اعتنقت الدعوة الإسلامية من جهة أخرى.

عرف أبناء شبه الجزيرة العربية صراعاً تاريخياً مستمراً بين المكيين-أبناء المدن التجار- والقبليين -أبناء البادية الرعاة- و لم ينته هذا الصراع على الرغم من توحدهم تحت راية الإسلام. ولما قامت الدولة الأموية، في العام ٣٨هـ=٦٦١م، لم يكن هذا الصراع قد عرف نهاية له، لما عُرِفَ عن المكيين من تعلق بالوحدة لأسباب دينية في مواجهة خطر الفوضى الذي ينطوي عليه صراع القبائل[1]. و عرف العصر الأموي صراعاً من نوع آخر، و كان سببه أنه بفعل توسع الدولة الإسلامية، دخل في الإسلام كثيرون من غير العرب- كالفرس بشكل خاص – و أخذوا يدخلون، في صفوف الفقهاء بأعداد متزايدة. فكان من الطبيعي أن يعتنق هؤلاء الدين الإسلامي بأوسع تفسيراته وأشملها من دون أن تحدَّ من شموله الأفكار العربية. فكان الفقهاء الموالي يعارضون الأمويين بدافع من عواطفهم، شعوراً منهم بما يلقاه المسلمون من غير العرب من ظلم و من شعور بالدونية الاجتماعية، و لذلك رفضوا موقف الـــولاء الذي وقفه مؤيدو الأمويين؛ كما رفضوا مذاهب الفرق العربية الأخرى، و ظلوا يقفون بعامة على حياد مؤيَّد بالتشدد الديني[2].

فلماذا كانت مواقف هؤلاء متحفِّظَة تجاه الأمويين ؟

عـــامل العـــرب، في العصر الأموي "الموالي معاملة قائمة على الإجحاف والإذلال في المجالات الاجتماعية والسياسية، وهي معاملة لا تتفق وتعاليم الدين الإسلامي الحنيف المبني على الفكرة الإنسانية، والبعيدة عن العصبية والعنصرية" [3].

---

(١) حـــب، هاملتـــون: م . س : ص ١٠.

(٢) م . ن : ص ١٢.

(٣) قدورة، د. زاهية: **الشعوبية وأثرها الاجتماعي والسياسي**:دار الكتاب اللبناني: بيروت: ١٩٧٢:ط١: ص٥٢.

وكانت هذه المعاملة موجَّهة من الدولة الأموية كدولة،ومن جمهرة العرب، أيضاً.

أما ما كان موجَّهاً من الدولة فقد ظهر عندما حصر الأمويون كبريات الوظائف بالعرب؛ ولكنهم استثنوا طائفة الدهاقين، وهم أمراء بعض الولايات التي كانت خاضعة للفرس، وكذلك كبار ملاّكي الأراضي الذين أُسندَت إليهم المناصب الإدارية وجباية الأموال، فأصبح جميع هؤلاء بطانة أمنية و سياسية للحكومة؛ وأثروا على حساب الطبقات الفقيرة. وشمل الاستثناء، أيضاً، بعض الكتّاب الممتازين من الفرس الذين كانت لهم خبرة ودراية. ولجأت الدولة الأموية إلى تعريب الدواوين على أن يكون القضاء للعرب فقط.

كان استثناء الدهاقين والأمراء والكتّاب الممتازين في وظائف الإدارة والمال والكتابة ذا نتائج في تعميق الشرخ الطبقي بين المسلمين من غير العرب، التي ستكون لها انعكاسات على مجريات الصراع بين السلطة وبين جمهرة المسلمين من عرب وغير عرب [(١)].

كان التمييز في معاملة المسلمين من غير العرب يشكّل السبب الخاص؛ أما السبب العام فهو أن " الإسلام لم يغز المجتمعات الأخرى ابتداءً بالفكر، إنما غزاها بالسيف، ودمَّر أمجادها، وسبى أهلها، وقوَّض حضارتها، وفرض قيمه ومُثُلَه على أهلها، فكان طبيعياً أن تحاول تلك الشعوب التخلُّص من الاحتلال، يحدوها أمل كبير باستعادة أمجادها وبعث تراثها من جديد" [(٢)].

أما ما كان موجَّهاً من جمهرة العرب إلى الموالي الفرس وغيرهم من المسلمين من غير العرب، فلم يكن أقل ازدراءً للموالي من بني أمية أنفسهم. ووصلت بالموالي إلى أن يحتلوا مرتبة أقل حقارة من مرتبة الفرس لأن المولى نفسه كان يحتقر الفارسي ويُعيِّره، إذ أن يكون الفارسي مولى لقبيلة عربية أشرف بكثير من أن يكون فارسياً.

لهذه الأسباب مجتمعة، نال الموالي من عصبية الأمويين ما أثار حفيظتهم؛ ومن هنا ابتدأت الشعوبية تعرف أولى بذورها إذ أخذت- منذ تلك اللحظة- تقوى وتشتد وتترقب الفرص. لكن لم يكن الموالي وحدهم يتربَّصون بالأمويين، فقد قامت الحركات و الثورات ضدهم من أبناء علي بن أبي طالب وحفدته[(٣)].

اتَّصَفَت هذه الثورات بالعنف، مثل ثورة الزبير والخوارج والشيعة، فقضى الأمويون على بعضها؛ و بعضها الآخر، كالخوارج والشيعة، ظلّت تشتعل من حين إلى حين. كانت فئات من الموالي تنضمُّ إلى هذه الثورات، و هم الذين " اضطهدهم بنو أمية، وحرموهم المساواة بالعرب في الحقوق... وقد احتملوا في ذلك ألواناً من البؤس الذي يطاق

---

(١) م . ن : ص ص ٤٧-٤٩.

(٢) حفّال، د. خليل: **الشعوبية والأدب**: دار النضال: بيروت: ١٩٨٦: ط١: ص٨١.

(٣) قدورة، د. زاهية: م . س : ص ص ٥٠-٥٣.

والـــذي لا يطـــاق. فكان طبيعياً أن تكثر مطالبتهم بالعدل الاجتماعي، وأن يطمحوا إلى حكـــام جـــدد يُقـــرُّون مبادئ الإسلام الذي يوجب المساواة بين أفراد الأمة...وقد وضعت كثرتهم آمالها في أبناء علي و أسرته الهاشمية لما تميَّز به حكمه من مساواة تامة بين العرب والموالي بحيث أصبحوا شيعتهم" (١).

وكان الفرس، بعد سقوط دولتهم في أيدي العرب المسلمين، أكثر أهل الجوار الجغرافي للعرب دخولاً في الإسلام، وكانوا الأكثر اختلاطاً بهم.

ولمـــا كانوا أصحاب حضارة متقدمة على الحضارة العربية، استطاع بعضهم أن يصل إلى بعـــض المراكـــز العليا في دوائر الدولة الأموية. وكانوا يشعرون "أنهم الأولى والأجدر بقيادة الدولة الجديدة، كما أن الدين عندهم كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الأمة، فهم لم يســـتطيعوا أن يعتبروا المسلم غير عربي حتى لو كان فارسياً. وكان اعتناق الإسلام، كذلك، عند الفرس، و في أحيان كثيرة بدوافع اقتصادية و اجتماعية. ولما رأوا حالهم في الإسلام ليس بأفضل من حالهم قبله، لم يستطيعوا الارتداد عنه لأن ذلك يعني تنفيذ القتل بهم" (٢).

عمل الفرس من داخل الإسلام لتحقيق أحلامهم؛ و استطاعوا، بشكل أو بآخر، أن يصلوا إلى مواقع متقدمة، وأصبح نفوذهم رفيعاً في عهد بني العباس نتيجة لما قدَّموه للدعوة العباسية من تضحيات ومشاركة فعلية لإسقاط الدولة الأموية. و على الرغم من المكانة التي احتلها الفرس في الإسلام، وفي دوائر الدولة العباسية، لم ينصهروا في المجتمع الإسلامي وإنما استمر الشعور القومي الفارسي يشد كثيرين منهم إلى تغليب المصلحة الفارسية في اتجاهاتهم كافة. و لكن البعض منهم التزم جانب الاعتدال، فوقفوا " عند حد التسوية بين العرب وغيرهم من الشعوب. . . وكان بجانب هؤلاء المعتدلين متطرفون تجاوزوا التسوية بين العرب و غيرهم من الشعوب إلى الإزراء عليهم و النزول بهم دونها مرتبة أو مراتب، وهؤلاء هم الذين تصدق عليهم كلمة الشعوبيين، إذ قدَّموا الشعوب الأجنبية على العرب وتنقَّصوا قدرهم و صغَّروا شأنهم، و كانوا طوائف مختلفة، فمنهم رجال السياسة الذين يريدون أن يستأثروا دون العرب بالحكم و السلطان، و منهم قوميون كانوا يستشعرون مشاعر قوميتهم ضد العرب الذين اجتاحوا ديارهم وقوَّضوا دولتهم، وهي مشاعر ما زالت تحتدم في نفوس الفرس حتى أحيوا لغتهم ودولتهم فيما بعد؛ ومنهم مُجّان خلعاء أعجبتهم الحضارات الأجنبية وما اقترن بها من خمرة ومجون واستمتاع بالحياة. وأشد من كل هؤلاء

---

(١) ضيف، د. شوقي: **العصر العباسي الأول**: دار المعارف: القاهرة: ١٩٦٦: ط٧: ص ص٩-١٠.

(٢) حفال، د. خليل: م . س : ص ص ٨١-٨٢.

عنفاً وغيضاً من العرب الملاحدة الزنادقة الذين كانوا يبغضون الدين الحنيف وكل ما اتصل به من عرب وعروبة" (١).

و لهذا نبتت بذور الشعوبية في العصر الأموي؛ أما في العصر العباسي، فنمت وترعرعت ووصلت إلى مستوى الدعوة الفاعلة.

كان العرب، في العصر الأموي، يُمارِسون الازدراء ضد الفرس، فأصبح الفرس يمارسون الازدراء ضد العرب في العصر العباسي، لا سيما أن كثيرين منهم وصلوا إلى داخل السلطة العباسية وحازوا على مواقع مؤثرة فيها وكانوا قوّة مرهوبة الجانب. وإنه لمن المحقق أن الفرس البارزين- من أمثال البرامكة وآل سهل وآل طاهر بن الحسين-كانوا يُذكُّون نار الشعوبية فيمن حولهم من الفرس؛ واختلف الناطقون عنها بين عالم وأديب وشاعر، مثل أبي عبيدة اللغوي الإخباري وأصله من يهود فارس، وعلاّن الشعوبي الفارسي و كان منقطعاً إلى البرامكة؛ وكذلك سهل بن هارون الفارسي وبشار بن برد.

وفي مواجهة هذه الحملة الشعوبية ضد العرب، بقيت الروح العربية، يسندها الخلفاء وزعماء العرب من الولاة و القواد و مستشاري الدولة، كما يسندها الفقهاء و المحدِّثون وعلماء اللغة ورواة الشعر، مثل أبي الإصبع الأموي، والجاحظ الذي كان من الموالي (٢).

أصبحت الشعوبية تشكّل سبباً دائماً لصراع عربي-فارسي. أما الفرس فوجدوا أن الإسلام قضى على دولتهم و اجتاح بلادهم، وإنهم على الرغم من إسلامهم كانوا يترعون إلى استرداد مجدهم ... و أما العرب فرأوا أنهم حَمَلَة الإسلام، و كان لهم الفضل في هداية الأمم، وهم العُمُد التي قام الإسلام عليها فلماذا يزاحمهم غيرهم؟ (٣).

و هكذا تحوَّل الصراع،بين أبناء الدين الواحد و أبناء القوميات المختلفة، إلى صراع طويل تعددت وجوهه وأساليبه: من الوجه السياسي إلى الأدبي و الفكري، فإلى الوجهين الاجتماعي و الديني. واستُعْملَت فيه الأسلحة الحضارية الموروثة لكل من الفريقين المتصارعين من سياسة وفكر وأدب إلى أخلاق فعادات فتقاليد، فإلى فقه وبُدَعٍ و منطق وعلم كلام، وأخيراً إلى مؤامرات ودسائس فمذابح أحياناً.

وفيما يلي من بحثنا سنطلُّ على مختلف وجوه الصراع، وإلى التأثيرات التي تركتها على العلاقة بين الطرفين المتصارعين-العربي والفارسي- بشكل عام، و على العلاقات الشيعية-الفارسية ، التي تشكل محور بحثنا، بشكل خاص.

---

(١) ضيف، د. شوقي: م . س : ص ٧٥.

(٢) م . ن : ص ص ٧٦-٧٧.

(٣) الوائلي، د. أحمد: **هوية التشيع**: دار الزهراء: بيروت: ١٩٨٠: ط١: ص٦٥.

II – التأثـــيرات الفكريـــة.

بعد أن توسعت الفتوحات الإسلامية، واندمج عدد من الشعوب مع المسلمين العرب، تأثر هؤلاء بالمعارف العلمية التطبيقية التي نقلتها تلك الشعوب، فاستفادوا منها في إنشاء المدن و ضبط الدواوين وبناء الأساطيل وإعداد الجيوش والنهوض بالزراعة والتجارة. كما تأثروا بتراثهم الفكري، فراحوا يجادلون أصحاب الملل و النحل من البوذيين و المجوس والصـــابئة و النصارى و اليهود وغيرهم؛ وتعرَّفوا على عقائدهم ونحلهم. و كان تأثرهم أعمـــق من ذلك عندما تحوَّل عدد من أصحاب تلك الديانات إلى الإسلام، وبتحولهم إليه نقلوا معهم تراثهم العقيدي، بل كل تراث آبائهم الثقافي[1].

و على الرغم من اختلاط المسلمين العرب بالشعوب الأخرى، إلا أن اختلاطهم باليونان والبيزنطيين كان محدوداً مع"أن الثقافة اليونانية أهم ثقافة أثَّرَت في الفكر العباسي، ولكن عن طريق النقل والترجمة لا عن طريق اختلاط أصحابها بالعرب"[2].

بدأ الاحتكاك بين العرب وغيرهم من الشعوب في أواخر العصر الأموي، وتم ذلك في الوقت الذي أخذوا فيه يعانون من الانقسام الاجتماعي بين من بقي منهم يعمل في جيوش الدولـــة وبين من أصبحوا مواطنين لا علاقة لهم بالجندية. حصل هذا الانقسام، على وجه الخصوص، بين عرب العراق، ثم عرب الشام؛ فولّد هذا التحوُّل اهتماماً بإعادة البحث في تراث شبه الجزيرة العربية وبشكل خاص في دراسة اللغة[3].

كان من الواضح أن الاحتكاك يتم بشكل رئيس مع الثقافة الفارسية، و السبب في ذلك الاهتمام، الذي كان يوليه الخلفاء الأمويون بتطوير أساليب الإدارة للمحافظة على دولة مترامية الأطراف. و قد شملت هذه الثقافات ترجمات لتواريخ ملوك فارس، و كتباً فارسية أخرى، وكذلك بعض الأعمال الأدبية المستوحاة من المأثور الساساني الفارسي. أما الذي نقل من تراث فارسي إلى العربية، في أواخر العصر الأموي و أوائل العصر العباسي، فلم يكن له أية خلفيات سياسية أو قومية [4].

كان أهم ما تُرجِم عن الفارسية إلى العربية: أمثال بزرجمهر-كتاب أجاويد في صنوف الأدب و مكارم الأخلاق-كتاب كليلة و دمنة الذي كان ذا وجه سياسي. واهتم الخليفة

---

(١) ضـــيف، د. شـــوقي: م . س : ص ٩٤.

(٢) م . ن : ص ٩٦.

(٣) حـــب، هاملتـــون: م . س : ص ٩٦.

(٤) م . ن : ص ص ٨٣-٨٤.

المنصور بعلم التنجيم، و اقترن هذا الاهتمام ب"نوبخت" الفارسي الذي كان مُنَجِّماً كبيراً ويُنسَبُ إليه وضع الجداول الفلكية [1].

كانـــت حاجة الخلفاء العباسيين وتشجيعهم دافعين مهمين لترجمة ونقل الآثار العلمية للشعوب الأخرى. أما إذا قيست تأثيرات هذا الجانب العلمي بالتأثيرات التي أحدثتها الثقافة الشعبية الفارسية في المحيط العربي لكانت هذه أكثر عمقاً من ذاك؛ لماذا؟

كانت الثقافة الفارسية الشعبية أبعد تأثيراً في المحيط العربي في ذلك العصر، لأنه عندما دخل جمهور الفرس في الإسلام "اقتبس العرب كثيراً من صور حياتهم في المطعم و الملبس وبناء القصور و نظام الخدم و الحشم، و كانوا يحتفلون معهم بأعيادهم... و يحكون عنهم أقاصيصهم...عن ملوكهم و حكمائهم...و كان تأثير المزدكية في المجتمع أشد عمقاً، بما كانت تدعو إليه من التحلل الخلقي والعكوف على اللهو و المجون و الاندفاع في إباحية مسرفة"[2].

هذا الاحتكاك الجماهيري الشعبي بين العرب والفرس بمختلف مظاهره: في المعايشة اليومية، و التفاعل في العادات و التقاليد، إضافة إلى التقدم الاقتصادي الذي شهدته الدولة العباسية، كانت كلها تشكّل سبباً في نشوء مجتمع مدني في العراق في خلال القرن الثاني للهجرة. كان هذا المجتمع خليطاً من عرب وفرس؛ وأصبحت اهتماماته في الأدب-مثلاً-غير اهتمامات المجتمع العربي القديم؛ فأضحى هذا النوع من الأدب أكثر جاذبية مع الواقع الأيديولوجـــي الشعبي الجديد، و كان بعضه في الغزل، و بعضه الآخر مما تنتجه جماعة (الكُتّاب) متميزاً بصبغته الفارسية [3].

أخذ الاحتكاك الشعبي، وما ولّده من إنتاج أدبي في اتجاهاته الجديدة، يشكل سبباً في إثارة التمايزات بين القديم والحديث من جهة، وإلى إثارة ردود فعل ذات مصدر قومي من جهـــة أخرى. و لهذا، وعند نهاية القرن الثاني الهجري، ظهر أول رد فعل أدبي من جانب العرب على ذلك السيل الأدبي الذي يحمل لواء الصبغة الفارسية.كانت تلك البوادر الأولى للصراع الأدبي بداية، لكنها لم تسد الثغرة الواقعة بين الميول القديمة و بين ميل (الكُتّاب) لاقتفاء الآثار الفارسية؛ و لم يتحقق شيء سوى تقوية الإحساس بوجود تلك الثغرة.

كان الانشقاق بين الطرفين يشكل انعكاساً، أو صورة خارجية، للانقسام الذي كان موجـــوداً في جميع نواحي الحياة الفكرية والاجتماعية في ذلك العصر. وكان هذا الانقسام يـــدل على أن جوهر الصراع لم يكن مسألة سطحية، و إنما اتجه نحو صراع بين الثقافة الفارسية القديمة والمآثر العربية السابقة للإسلام والقيم الجديدة التي جاء بها.

---

(١) ضـــيف، د. شـــوقي: م. س: ص ص ١١٠ و ١١٣.

(٢) م. ن: ص ٩٥.

(٣) حـــب، هاملتـــون: م. س: ص٨٥.

وكلما كان التنافس يزداد كان كل فريق يتحمّس لتراثه الحضاري، و لكن الفرس في دخولهم حلبة الصراع الفكري لم يكن هدفهم تقويض الدولة الإسلامية، بل إعادة تشكيل نظمها الاجتماعية و السياسية والروحية الداخلية للثقافة الإسلامية على مثال النظم والقيم الساسانية التي كانت تمثّل، في نظرهم، ذروة الحكمة السياسية. ولهذا فإن جماعة (الكُتّاب) الفرس – من خلال إيمانهم و قناعتهم في فرض قيمهم الفكرية على الدولة الإسلامية، و لاعتقادهم بأهمية تلك القيم– قد وصلوا بواسطة الدعوة الشعوبية، في القرن الثالث الهجري، إلى المناداة بأفضلية الفرس على العرب و دافعوا عن دعواهم بحجج اجتماعية وثقافية ولكنها غير دينية [١].

إن الصراع بين العرب والفرس قد نما في ظروف جديدة عاشها الشعبان على حد سواء، وهما اللذان جمعهما دين واحد من جهة، وحقب طويلة من العيش المشترك من جهة أخرى. ولكنَّ كلاً منهما كان يحمل تراثه الحضاري من فكر وأدب وعادات و تقاليد اجتماعية...

فالحياة المشتركة لشعبين مختلفين تُولِّد إحتكاكاً اجتماعياً وثقافياً؛ فكان لابد، والأمر كذلك، أن تتفاعل الثقافتان، وأن ينشأ عن هذا التفاعل تلاقٍ حيناً وتنافر حيناً آخر [٢].

كانت مسألتا التلاقي و التنافر تتمان في ظل فورة اقتصادية متميزة، و في ظل نهضة علمية متقدِّمة، فكان الخلفاء العباسيون، من أجل استمرارها، يُغدقون العطايا على العلماء والأطباء والشعراء و المغنين... وقد سلك الوزراء والولاة و القواد مسلك الخلفاء في سبيل تشجيع تلك النهضة. ومن الذين كان لهم د ور متميز – في هذا الإطار– الرشيد و الأمين والمأمون و المهدي، و قد فعل ذلك وزراء البرامكة. وكان لهذا الإغداق أثر واسع في نهضة العلوم والآداب والفنون، وفي ممارسة أساليب الترف في الحياة الاجتماعية [٣].

طالت الفورة النهضوية كلاً من العرب و الفرس على حد سواء؛ فنشطت حركة الترجمة و التأليف في شتى الحقول الفلسفية و العلمية التي كانت معروفة في ذلك العصر. وكانت حركة الترجمة مدينة، بشكل أساسي، للفلسفة اليونانية؛ أما التأثير الفارسي في الفكر الفلسفي الإسلامي فقد كان محدوداً، واقتصر على بعض الأقوال المأثورة في الحكمة والأخلاق خاصة... [٤].

---

(١) م . ن : ص ص ٨٦-٨٨.
(٢) قدورة، د. زاهية: م . س : ص ١٧٨.
(٣) ضيف، د. شوقي: م . س : ص ٤٨.
(٤) فخري، د. ماجد: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**: الدار المتحدة للنشر: بيروت:١٩٧٩: ص:٦٠: (تعريب د.كمال اليازجي).

وعلى الرغم من ذلك كان لا بد من التذكير بأن ما أدّاه الفرس إلى الفكر الإسلامي "إنما جاء على يد جيل جديد من مفكريهم و فلاسفتهم. فهؤلاء، بعد أن تشرَّبوا أفكارا يونانية و ألمّوا بجانب ضئيل من الثقافة الفارسية القديمة، كُتب لهم أن يتركوا على تاريخ الفكر الإسلامي طابعاً لا يُمحى". وقد برز منهم سيبويه وابن سينا والرازي والغزالي[1].

رعى الخلفاء المسلمون تلك الحركة الفكرية،التي استفاد منها كل من العرب والفرس؛ وكان قد أسهم فيها علماء و فلاسفة من القوميتين العربية و الفارسية، فكانت من أهم مظاهر التفاعل بينهما بحيث كان "المناخ الثقافي في ذلك العصر (متميزاً) بضعف الروابط العرقية بالقياس إلى الولاء الديني الذي جمع بين العرب والفرس، و حمل معظمهم على أن يُسخّروا له جميع قواهم ومآتيهم الفكرية"[2].

عندما كانت النهضة الفكرية متجهة نحو أغراضها الثقافية والعلمية والإنسانية المجرَّدة، وعـــندما كانت تصب في خدمة الولاء الديني الموحَّد، شكلت بذاتها عنصر التوحيد بين علماء وفلاسفة من قوميتين غير متجانستين. ولذلك كانت الوحدة الإنسانية للفكر القائمة على أرضية العقل وحريته هي سقف التمازج الثقافي والفكري الذي أحدثه الفكر اليوناني -على سبيل المثال-بين علماء من العرب وعلماء من الفرس.

إن توصل الفلاسفة المسلمين من قوميات مختلفة إلى جوامع فكرية مشتركة، عندما تفاعلوا مع فكر حواري آخر على الرغم من أنه لا علاقة له بالفكر الإسلامي،كان مصدراً أساسياً في لجم الصراع الحاد بين العرب والفرس؛ ولهذا السبب لم يستطع الفكر الشعوبي أن يحقق أغراضاً خاصة في دعوته التفتيتية إلا في الوقت الذي أخذ فيه أصحاب الأغراض المذهبـــية والسياسية و القومية المتعصبة يستغلّون تلك النهضة الفكرية في سبيل خدمة مصالحهم الفئوية في المذهب والسياسة الضيقة والقومية العنصرية. و من هذا الواقع أخذت الهوَّة تتسع أكثر فأكثر على صعيد أبناء الدين الواحد، و تترجم نفسها بالعصبيتين المذهبية والقومية.

تحققت مسألة الإلتقاء بفعل الانفتاح العقلي على الفكر الإنساني؛ أما مسألة الافتراق فكانت تتعمق كلما كان أصحاب الأهداف السياسية و المذهبية يستغلون ذلك الإنجاز الفكري لمآربهم الضيقة؛ وذلك عندما أخذ كل فريق يدعِّم حججه في الدفاع عن مواقعه الفئوية (المذهبية- السياسية - القومية) باللجوء إلى قواعد الفلسفة والمنطق.

أضـــاف أصحاب الأغراض الفئوية، في مناظراتهم الحوارية الطويلة، غنىً للتراث الإسلامي -العربي؛ لكن الآثار السلبية كانت أكثر لفتاً للنظر، فتمثّلت في النتائج التفتيتية التي أحدثها أصحاب الفكر الشعوبي.

---

(١) م. ن: ص ٦١.

(٢) م. ن: ص ٦١.

استخدمت الدولة العباسية أسلوب الزواجر السلبية، في مواجهة تلك الدعوة، كالملاحقة و الاضطهاد، لكنها لم تكن كافية للقضاء على الشعوبية؛ فأصبح التفتيش عن علاج أكثر إيجابية ضرورة لازمة[١].

أما العلاج الذي أوجبه التحدي المذهبي والفكري و الاجتماعي فكان في قيام حركة في داخل الاتجاهات المذهبية السُنّيَّة تتصف بالتصلُّب و العقلانية، ومنها انبعثت فرقة المعتزلة فيما بعد، التي لجأت إلى أسلحة الجدل؛ كانت هذه الأسلحة أكثر إقناعاً من الاحتجاج بالوحي؛ وكانت أبلغ أثراً من تهديد السلطات المدنية. ولهذا السبب، وبفعل تلك النتائج، نشطت في عهد المأمون - في أوائل القرن الثالث الهجري- حركة الترجمة باتجاه الفلسفة اليونانية في الجدل والمنطق. وعمد، أيضاً، بعض الكُتّاب العرب إلى استخدام هذا الأسلوب في الرد على الشعوبية، و ذلك بالكشف عن الدراسات الإنسانية العربية؛ فاستطاعت هذه الفئة من الكُتّاب -مثل الجاحظ و ابن قتيبة- أن تحقق أغراضها باتباع طريقة التوفيق على أساس إدخال المآثر الفارسية في أمور أدب البلاط والإدارة؛ وهذا أوجدت لهذه المآثر مكاناً مستديماً في نسيج الثقافة الإسلامية المعقد[٢].

إستناداً إلى ذلك، نرى أن الفرس لم يكن لهم أثر ذو شأن في رفد الفكر العربي- الإسلامي من تراثهم الفكري الخاص. و لكن الأثر الذي أحدثوه، من خلال فكرهم واتجاهاتهم الشعوبية هو أنهم كانوا عنصر تحريض أساسي للعرب في اللجوء إلى الاستعانة بفكر الحضارات الأخرى، كاليونانية بشكل أساسي،للأخذ منها بما يساعدهم في معركتهم مع الشعوبية من آثار فكرية و وسائل فلسفية. و كان هذا الصراع حافزاً للفكر العربي- الإسلامي لكي يتسلّح بعمق ثقافي و علمي أصبح ذا شأن في حضارات الأمم الأخرى في العصور اللاحقة.

أما حول العوامل الثقافية الأخرى -مثل العادات والتقاليد،كمظهر من مظاهر الثقافة الشعبية- فلم يكن ثمة صراع أو نضال، وذلك "على الرغم من اختلاف التقاليد والعادات الاجتماعية بين العناصر التي تألّف من صراعها معنى الشعوبية "[٣].

الذي حصل، في هذا الجانب، أن بعض فئات المجتمع العربي اقتبسوا وتمثّلوا العادات والتقاليد الفارسية، و اقتصر الاقتباس على طبقة محدودة انبهرت بحياة الفرس الاجتماعية، حيث لم ينقل المؤرخون و لم يبحثوا عن الحياة الاجتماعية إلا ما يتعلّق منها بطبقة الخلفاء والأمراء و من لفَّ لفهم من الوجهاء و الوزراء والندماء، أما العامة فكانت مُهمَلَة كفئة اجتماعية تتألف من الجند و الخدم و الصُنّاع...[٤].

---

(١) حب، هاملتون: م . س : ص ٩٢.

(٢) م . ن : ص ص ٩٢-٩٤.

(٣) قدورة، د. زاهية: م . س : ص ١٧٥.

(٤) م . ن : ص ١٧٦.

مؤجّلين البحث تفصيلاً في الحياة الاجتماعية إلى مكانها اللاحق من هذا البحث، نؤكّد، هنا، على جوانب من هذه الحياة بما يلقي الضوء على تأثيراتها إزاء حركة الحياة الفكرية والعقلية، موضوع هذا الجزء من بحثنا.

تجدر الإشارة إلى أن حياة اللهو و البذخ والمجون التي كان يحياها الخلفاء العباسيون كانت باعثة "للنزعات و العادات الفارسية القديمة، ساعد على ذلك ترجمة بعض الكتب الفارسية إلى اللغة العربية، فأثّر ذلك على نفوس لم يكن إسلامها صادقاً قوياً"[1].

رأينا أنه لم يكن لدى الفرس تراث فكري فلسفي، و كذلك في العلوم الفلسفية كالجدل والمنطق، وإنما الفرس الذين استعربوا واعتنقوا الإسلام قد نهلوا،بالتعاون مع العرب المسلمين، من التراث الفلسفي اليوناني بشكل رئيس، فأصبحوا رواداً لوضع فلسفة عربية إسلامية.

كانت هذه الحركة نواة توحيدية، فنقلت التفاعل بين النخبتين العربية والفارسية من دائرة الانفعال العصبوي القومي إلى إطار الوحدة العقلية، فأسهمت كل من النخبتين في بناء تراث عربي إسلامي في الحقل الفكري الفلسفي.

ومن هنا نتساءل: هل انعكست تلك النواة التوحيدية على العلاقة بين أبناء الشعب الذين هم في خارج دائرة النخبة؟

لم يكن–كما عرفنا سابقاً– للشعبين تراث فلسفي، باستثناء أقوال مأثورة في الحكمة والأخلاق. لكنهما عرفا أول احتكاك بينهما على ساحة عقيدية دينية واحدة منذ العهد الأموي، وكانت تلك العقيدة قائمة على الفطرة بالانتماء، أي على تقليديته.

لم يبق الاحتكاك الأول على صفائه الفطري، و إنما نزع باتجاه المذهبية التي أخذت تتفشى في صفوف المسلمين منذ البداية، و أخذت صورة الإسلام في العدالة و المساواة تهتز في نفوس الفرس بعد أن لمسوا التمييز بين طبقات المسلمين وأجناسهم.

أدّى تراكم أسباب الصراع السياسي المذهبي– بين القائلين بأحقية آل بيت الرسول بالخلافة والقائلين بشرعية مبايعة الأمويين– إلى ترسيخ الشرخ بين المسلمين وتعميقه. و من هذه التراكمات وُلِدَ النظام العباسي من خلال تزاوج بين فئتين من آل بيت الرسول(أحفاد علي بن أبي طالب، وأبناء عم الرسول من بني العباس)؛ وتزاوج آخر بين قوميتين (العربية والفارسية). وقد أدّى هذا التزاوج المرحلي إلى فتح آفاق جديدة لصراع جديد.

لما كانت النزعات السابقة للذين انتموا للإسلام لم تنصهر بعد، و هم شعوب لها تراثها الحضاري و تاريخها السياسي و نزعاتها القومية و العائلية / العشائرية، فقد واجهتهم نزاعات على أكثر من مستوى، فأخذت تشكّل تحدياً سياسياً وفكرياً للإسلام.

---

(1) م . ن : ص ١٣٧.

في مواجهـــة تلك التحديات الجديدة، جاءت النخبة من الشعبين العربي والفارسي، وبتشجيع من الخلفاء العباسيين، لتنهل من حضارات فكرية أخرى لتدعيم عقائد الإسلام في وجه الدعوات السياسية و الاجتماعية و القومية المعادية للعقائد الإسلامية؛ فأعطى هذا الانفتاح على الفكر الآخر نتائج مهمة وتراثاً واسعاً.

لكن ما أنتجته تلك الحركة تجاه الانفتاح و التفاعل مع الفلسفة اليونانية و علومها، من نتائج إيجابية على صعيد الحركة الفكرية للنخب من المفكرين العرب و المسلمين، لم ينعكس بالصورة ذاتها على مستوى الجماعات و المذاهب الدينية والقومية المتنافرة، و يصح الاستنتاج ذاته على مستوى أصحاب السلطة السياسية؛ لأن المطامح الخاصة بأصحاب المذاهب وأصحاب السلطة كانت تقفز دائماً عن أية نتائج فكرية توحيدية لتسطو، في معظم الأحيان، على النتائج الفكرية لتدعيم عقائدها المذهبية واتجاهاتها السياسية الخاصة.

لم يكن لدى الفرس تراث فكري يمكن أن يتأثر به المسلمون العرب؛ و لكنه، مع ذلك، لم تكن المرحلة لتمرَّ من دون نتائج؛ فالتحديات القومية و الحضارية والفكرية التي رسمت أطرها الدعوة الشعوبية،كانت من الحوافز الأساسية للمسلمين العرب بحيث دفعتهم إلى اللجوء باتجاه الحضارة الفكرية للشعوب الأخرى،وبشكل خاص إلى الحضارة اليونانية؛ وكانت حافزاً لاغتناء الفكر العربي-الإسلامي بتراث فلسفي كبير تولّد عنه ما يُعرَف بعلم الكلام.

أما الجانب الاجتماعي فلم يكن له دور ذو شأن لأنه لم يكن حافزاً للتناقض العربي -الشعوبي، بل كان خاضعاً للاقتباس و النقل والتمثل من دون حرج من قبل طبقة محدودة تقتصر بشكل رئيس على أصحاب السلطة من خلفاء وزراء وقادة وطبقات غنية وميسورة؛ ولم تنعكس على بقية طبقات الشعب إلا في مظاهر شكلية و محدودة، لأن المظاهر الاجتماعية المكتسبة من تراث الملوك الساسانيين تتطلّب مستوى مرتفعاً من الإمكانيات المالية والمادية.

ولا يخفى، أيضاً، أن الاحتكاك المباشر بين العرب والفرس عرف-في العصر العباسي - مدىً أوسع مما عُرِفَ في العصر الأموي لأسباب كثيرة منها: القرب الجغرافي لبغداد التي أصبحت عاصمة للخلافة العباسية، إذ إن قرب العراق من بلاد فارس كان سبباً في الاختلاط التاريخي بين الشعبين الفارسي و العربي. يضاف إلى ذلك عامل آخر لعب فيه الموالي الفرس دوراً كبيراً في بلاط الخلفاء العباسيين نتيجة لاشتراكهم، بجميع طبقاتهم، في إنجاح ثورة العباسيين ضد الأمويين، السبب الذي أعطاهم فيه العباسيون موقعاً سياسياً ومعنوياً مميزاً كثمن لهذه المشاركة.

III ـ التأثيرات الاجتماعية.

في أثناء بحثنا عن المظاهر الفكرية للتفاعل بين العرب و الفرس مرَّ معنا أن اقتباس العرب لمظاهر الحياة الاجتماعية لم يشكل عاملاً من عوامل الصراع، وإنما كان هناك انبهار بحضارات الشعوب الأخرى. لكننا، هنا، نفترض أن مظاهر الحياة الاجتماعية في ذلك العصر كانت غلافاً جذّاباً لما كانت تريد الشعوبية أن توصله للعرب من فكر و دعوات سياسية تصب في خدمة الترويج لها. فهل كانت تلك المظاهر جذّابة فعلاً ؟

نتيجة للفتوحات التي أنجزوها تفاعل العرب وتأثّروا بحضارات الشعوب التي تغلّبوا عليها. نتيجة لذلك تأثّر الأمويون بالحضارة البيزنطية، أما العباسيون فتأثروا بالحضارة الساسانية [1].

كلما كانت الفتوحات تتسع كانت الأموال تتدفق إلى حاضرة الخلافة؛ ولذا أصبحت الأموال وفيرة و كثيرة، السبب الذي مال فيه المسلمون العرب-وتحديداً الطبقات الغنية والميسورة-إلى مظاهر الترف[2].

مضى الخلفاء وبطانتهم في احتكار أموال الدولة و مواردها الضخمة "بحيث كانت طبقة تنعم بالحياة إلى غير حد، وطبقات قُتِّرَ عليها في الرزق، فهي تشقى إلى غير حد. واضطرب الناس، من التجار وغيرهم، بين الشقاء والنعيم" [3].

عرف العصر الأموي ضروباً من التجديد في اللهو و الغناء؛ و بلغت في العصر العباسي "أوج مجدها وترفها، وتلوَّنت بألوان فارسية واضحة،وامتلأت بغداد بمجالس اللهو والسمر والمنادمة"؛ فكان الأثر الفارسي في هذا التحول تجاه الترف يعود إلى أن "الأكاسرة معروفون بميلهم إلى اللهو و السرور و الإفراط في شرب النبيذ الذي كانت تبيحه الديانة الزردشتية، وتجعله من شعائرها" [4].

إن السبب الذي جعلنا نحسبه تحولاً في نمط الحياة الاجتماعية على أرض عربية، هو أننا نعلم "أن الحياة الاجتماعية كانت في صدر الإسلام ساذجة كل السذاجة"[5].

كان ما نقله المجتمع العربي في العصر العباسي،عن المجتمع الساساني، من أدوات الترف وأساليبه، قد ساعد على نقله " ما دفعت إليه الثورة العباسية من حرية مسرفة؛ فإذا

---

(١) ضيف، د. شوقي: م. س: ص ٤٤.
(٢) قدورة: د. زاهية: م. س: ص ١٨٧.
(٣) ضيف، د. شوقي: م. س: ص ٤٥.
(٤) قدورة، د. زاهية: م. س: ص ١٨٧.
(٥) م. ن: ص ١٨٦.

الفرس المنتصرون يمعنون في مجونهم و يمعن الناس معهم، فقد مضوا يعبُّون الخمرة عبّاً، ويحتسون كؤوسها حتى الثمالة؛ وحاكاهم من عايشوهم حتى أصبح الإدمان عليها ظاهرة عامة...و كان من سبب انتشارها و إقبال الناس عليها أن أدّى اجتهاد بعض فقهاء العراق إلى تحليل بعض الأنبذة" [١].

كان من أهم أسباب التحول-الانفجار في مظاهر الحياة الاجتماعية في داخل المجتمع العربي-الإسلامي ما يلي:وفرة الأموال، والحرية التي أتاحتها الثورة العباسية، وفتاوى بعض الفقهاء، وميل الفرس-الشركاء الأساسيون في الثورة العباسية-للمجون.

وكان من أهم مظاهر الحياة الاجتماعية التي نقلها العباسيون عن الفرس [٢]:

أولاً: بـنوا القصـور الفخمة،وعاشـوا حـياة البذخ التي كان يتمتع بها الخلفاء وحواشـيهم من البيت العباسي والوزراء والقواد وكبار رجال الدولة ومن اتصل بهم من الفنانين-شعراء ومغنين-ومن العلماء والمثقفين.

ثانياً: الطعام والشرب والغناء:وكان من بعض جوانب البذخ التي قلّدها العباسيون: إستعمال الأواني العالية الثمن، التفنن في ألوان الطعام الغالي الثمن، الإسراف في المآدب اليومية و تكلفتها الباهظة الثمن، إقتباس آداب المائدة، إغداق الهبات على النديم في مجالس الشـرب، أدوات الترويح عن النفس مثل سباق الخيل و لعبة الصولجان و ألعاب الكباش والديوك والكلاب...

كـان كثير من الخلفاء في، العصر الأموي وأكثر منهم في العصر العباسي، يشربون ويسمرون.أما الغناء فكان مطبوعاً بالطابع الفارسي، وكان معظم المغنين من الفرس، ولهذا فقد أدخلوا اللحن واللثغ الفارسي في لغة الكلام والمخاطبة على اللغة العربية.

ثالثاً: الملبس و الأزياء و بعض العادات الأخرى: تغلغلت العادات الفارسية في النفوس وأصبح تقليدها أمراً محبباً:من ارتداء الزي الفارسي (الثياب الطويلة والقلانس) بين أيدي الخلفاء كدليل لتعظيمهم وتبجيلهم. واقتبس العرب تنويع الأزياء بالإضافة إلى التأنق في الملبس واقتباس العادات الفارسية في المأكل والمشرب وآداب المائدة والتعطر والتطيب.

أغرق الخلفاء العباسيون باقتباس هذه العادات إلى الحد الذي استطاع فيه الفضل بن سهل، مثلاً، إقناع المأمون بتغيير السواد (لون العلم العباسي)بالخضرة، وكانت الخضرة هي لباس كسرى والمجوس.

---

(١) ضيـف، د. شـوقي: م. س: ص ٦٥.

(٢) للتوسع في الاطلاع على مظاهر الحياة الاجتماعية الواردة في هذه الفقرة، راجع:

- شوقي ضيف: م. س: ص ص: ٤٥، ٤٩، ٥٣، ٥٧، ٥٨، ٦١، ٦٣، ٦٥.
- زاهية قدورة: م. س: ص ص: ١٨٨، ١٨٩، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥.

و اقتبس العرب عن الفرس، أيضاً، عادة تقبيل الأرض بين يدي الخلفاء و الأمراء والعظماء في الوقت الذي كان العربي يرفض هذه المظاهر لأنفته وكبريائه.

في هذا الجو الزاخر بالترف في الملبس والثياب، إذ عمَّ بغداد لبس الأزياء الفارسية، كانـــت كل طائفة من طوائف الموظفين و رجال الدولة تلبس زيًّاً خاصاً بها يميزها عن الطوائف الأخرى.

رابعـــاً: إنتشار تجارة الرقيق و اقتناء الجواري و الغلمان: كانت هذه التجارة مشهورة في إيران وخراسان.

كثر في العصر العباسي اقتناء الجواري والإماء من أجناس وثقافات وديانات مختلفة، وكانت تُباع في دور النخاسة و القيان، و كان يرفع من أثمانهن إتقانهن للغناء و الرقص؛ وسبب ذلك أن الدور الخاصة و العامة التي تحيي ليالي الغناء و الرقص كانت تدفع الأثمان المرتفعة لهذا الصنف من الجواري.

كان للجواري تأثير في حركة الشعر في العصر العباسي، و إنه من خلال اقتناء الخلفاء لهن فقد تركن آثاراً واسعة في أبنائهن ومحيطهن؛وامتدَّت هذه الآثار إلى قصر الخلافة وعملت فيه عملاً بعيد الأغوار لأن أكثر الخلفاء كانوا من أبنائهن: مثل المنصور والهادي والرشيد والمأمون والمعتصم والواثق.

ولأن قصور الخلفاء كانت حافلة بالجواري و القيان، كان لبعضهنَّ تأثير في قرار الخلـــيفة؛ وقـــد قلَّـــدت الخلفـــاءَ في مسلكهم هذا، وبشكل أكثر مجوناً، مجالس الوزراء والأغنياء. وتجدر الإشارة إلى أن هذه المظاهر هي عادات كسروية.

إلى جانب اقتناء الجواري، سادت عادة شاذة وغير مألوفة، هي عادة اقتناء الغلمان: إذ بالإضافة إلى استخدامهم في القصور، كان الجيش الخراساني يصطحبهم معه في الحروب بديلاً للنساء.

و مع أن حياة الترف و البذخ لم تكن تمثّل حياة الشعب التي تفشّى فيها البؤس والفقر، فقد انتقلت إلى الحياة الشعبية بعض مظاهر المجون،مثل إدمان الخمرة، وكثرة الدور التي تقدمها مع برامج الغناء و الرقص التي تتفنن فيها الجواري في اجتذاب الزبائن. ونتيجة لذلك انتشر الغزل المكشوف في الجواري والغلمان لكثرة الغلمان والخصيان.

إســـتناداً إلى ذلك التحول الكبير الذي أحدث انقلاباً في نمط الحياة الاجتماعية عند العرب في المدن، و على الرغم من أن المظاهر الاجتماعية لم تشكل سبباً مباشراً في الصراع بين الدعوة الشعوبية وخصومها، لم يكن هذا ليمر من دون نتائج سلبية. ومنها:

أصـــبحت المظاهر الاجتماعية الجديدة سجناً للخلفاء، و به ابتعدوا عن الاحتكاك المباشر بهموم الشعب؛ وخضعوا في قراراتهم – في كثير من الأحيان– للجواري والمحظيات

ولبعض أعيان الفرس من رجال الدولة الذين يملكون أسرار الخليفة الخاصة، والتي تُستخدم عادة مصدراً للابتزاز.

أما النتائج المنظورة لتلك المظاهر الاجتماعية [1] فقد كان سببها الحياة الماجنة التي عاشها الخلفاء والقواد.وتفشت تلك المظاهر، أيضاً،في الأوساط الشعبية، وأدَّت إلى انتشار الخمول والفساد والترف الفكري، الذي قاد بدوره إلى الإلحاد والزندقة. وكان لهذا المجتمع الماجن وجه آخر يظهر في انتشار الفقر و البؤس. وبسبب من هذا الجو نشأت دعوات إلى العودة للكتاب والسُنَّة، وإلى انتشار دعوات الزهد كرد فعل ضد النقيضين: الغنى الفاحش والفقر المدقع. لكن تلك الدعوات لم تكن لتخرج عن دائرة الاعتراف بسلطان الخلفاء، الذي هو رمز للخلافة الدينية في الإسلام.

كانت مظاهر البذخ و الفروقات الطبقية الواسعة بين الأغنياء والفقراء، وما صحبها من لامساواة بين الطبقات "السبب الحقيقي في كثرة الثورات على العباسيين، و خاصة في إيــران ... غير أن المسألة لم توضع وضعاً سليماً صريحاً على أساس مشكلة العدالة الاجتماعية، و استتراف الشعب لمصلحة طبقة تعيش معيشة باذخة مسرفة في البذخ، بل وُجِّهَت توجيهاً خاطئاً، على أساس دعوات دينية مارقة كدعوة الخرمية التي استوحت آراء المزدكــية و المانوية؛ و حتى الشيعة، بشتى فرقهم أعلوا المقاصد الدينية على مقاصد العدالة الاجتماعية.ولذلك أخفقت هذه الثورات جميعاً لأنها لم تضع للشعب اللافتات والشعارات الحقيقية التي يلتف حولها و يعمل من أجلها؛ و مضى العباسيون و حواشيهم في الغرق إلى آذانهم في البذخ والترف" [2].

لم يمر تقليد الساسانيين في عاداتهم و تقاليدهم من دون آثار سياسية، كما لم تكن معزولة عن خلفيات سياسية؛فللساسانيين نظامهم السياسي في تشكيل الطبقة الحاكمة التي لها همومها الخاصة، والتي لن تكون إلا على حساب الطبقات الفقيرة والمعدمة.

كما لم تتتزه وسائل و طرائق إدخال تلك العادات عن خلفيات غير مباشرة كانت تعمل لها النخبة السياسية الفارسية في ذلك العصر؛ فهم قد استطاعوا أن يجعلوا وجود الخليفة صُوَرياً، بينما أصبح معظم النخبة الفارسية الحاكمة في موقع الحكام الفعليين.

فالمظاهر الاجتماعية، التي عرفها الخلفاء العباسيون وحاشيتهم مقلِّدين ومقتبسين، لم تكن سوى ثوب جميل جذّاب لتمرير أهداف وغايات سياسية.فما هي تلك الخلفيات؟ وما هي النتائج التي استطاع الشعوبيون أن يحصلوا عليها في غمرة ذلك الصراع الطويل، الذي كان جذاباً في معظم الأحيان، ومريراً في أحيان أخرى.

---

(١) قــدورة، د. زاهيــة: م. س: ص ص ١٩٦-١٩٧.

(٢) ضــيف، د. شــوقي: م. س: ص ص ٥١-٥٢.

IV –التأثيرات السياسية.

في معركة المواجهة مع الدولة الأموية نمت الدعوة العباسية وترعرعت؛ واستطاعت أن تجمع حولها الكثير من المؤيدين والأنصار، أو من المتضررين والناقمين.

لقد تعرَّض المسلمون من غير العرب (الموالي)، و معظمهم من الفرس، لنوعين من الاضطهاد: أما الأول فسببه الدولة؛ و الثاني سببه جمهرة العرب. ففي المرحلة التي رافقت الإسلام، أو التي جاءت بعدها مباشرة، كان على المسلم غير العربي أن يكون مولى لقبيلة عربية؛ و كان أبناء القبائل ينظرون باستعلاء إلى الموالي، لذلك تنامى لدى بعض الفرس استياء عارم من الغطرسة العربية. ولهذا السبب نمت بذور معارضة إسلامية غير عربية، ووقفت في الصف المعارض للحكم الأموي.

وكان من جانب آخر قد نما تيار إسلامي عربي متضرِّر-كما يحسب- من استلاب الأمويين لحق آل بيت الرسول في الخلافة، وبدأ يشق طريقه بذرائع دينية منذ اغتيال علي بن أبي طالب على أيدي الخوارج في أعقاب حرب صفين بينه وبين معاوية بن أبي سفيان.

كانت هذه العوامل تصب في مصلحة الدعوة العباسية "و يبدو أن العباسيين تلقوا الدعم الأساسي من الموالي، على الرغم من دعم بعض العرب من ذوي الميول الشيعية، ومعظم الحركة الدينية عامة. والتزم العباسيون تلبية مطامح الموالي بسبب ما تلقوه من دعم الفرس. وقد وُضِع حد لمنزلة العرب الخاصة"[1].

قامت الدولة العباسية بعد معركة الزاب في العام ١٣٢هـ=٧٥٠م."وهي وإن تكن في أصلها عربية إلا أنها قامت على أكتاف قائد فارسي هو أبو مسلم الخراساني؛ وكان دعاتها وجنودها من العرب و الفرس، وانتشرت في خراسان مصطبغة بالعقائد والمبادئ الفارسية تحت قناع من الدين ومبادئ العدل و المساواة. وعندما استتب الأمر لبني العباس، فقد قلبوا لأنصارهم من قبل ظهر المجن، ونكّلوا بالعلويين تنكيلاً لا رحمة فيه و لا هوادة؛ و حاول هؤلاء، بدورهم، القضاء على الدولة العباسية"[2].

لم يكن دخول الفرس في دوائر الدولة العباسية من الباب الواسع مفروشاً بالورود؛ فكانت مراحل التوافق بين الخليفة و حاشيته من الفرس، ومراحل الصراع، أيضاً، محكومة بعوامل المصالح الخاصة بكل من الطرفين. فكيف تحددت تلك العوامل وتحت أية مبادئ ؟

حكمت العلاقات العباسية-الفارسية، في تعاونهم وصراعهم، عدة عوامل، منها:

---

(١) وات، مونتغمري: م. س: ص ١٠٩.

(٢) قدورة، د. زاهية: م. س: ص ٧٨.

- حاجة العباسيين إلى مساندة الموالي العسكرية و السياسية في سبيل إسقاط الحكم الأموي. وحاجة الموالي للثأر من نظام الحكم الذي رعى عمليات اضطهادهم وإذلالهم.

- حاجة العباسيين إلى تطبيق النمط الفارسي في الحقلين الإداري والسياسي، لإدارة شؤون الدولة الإسلامية المترامية الأطراف. و هذا الجانب يؤمن للفرس طريقة الوصول إلى مراكز حساسة، إدارية وسياسية، في قلب السلطة العباسية.

- حاجة الفرس للسيطرة على السلطة لأكثر من سبب: الثأر لما لحق بهم من مهانة بسبب نظرة العرب الدونية إليهم. وتحقيق أحلامهم في قيادة الشعوب الأخرى بدلاً من أن يكونوا محكومين. فما هي المؤثرات السياسية و الإدارية التي استند إليها الفرس في الإسهام في تكوين الدولة العباسية وبنائها؟

بعد أن توسعت الدولة الإسلامية، لم يجد الخلفاء المسلمون في التراث العربي الإسلامي قاعدة من المفاهيم و القواعد السياسية و الإدارية تساعدهم على تسيير دفة أمور السلطة. لهذا السبب أخذ الأمويون يهتمون بالأشكال الفارسية للحكومة.

ففـــي الجانب الإداري، تم الدخول الفارسي إلى بلاط الخليفة عندما أخذ الخلفاء يستخدمون الكتبة من بين الأشخاص الذين ورثوا قدراً من الخبرة الإدارية الفارسية.ولذلك يمكن أن نعدَّ تطور وظيفة الوزير، كوظيفة إدارية و سياسية في العصر العباسي، محصلة لقبول الإرثَ الفارسي[١].

لم يكن الكتبة يعملوا في بلاط الخلفاء الأمويين والعباسيين كموظفين فحسب، وإنما عملـــوا عـــلى زيـــادة سلطتهم كطبقة. ولذلك كان الولاة المسلمون، في المرحلة الأولى، يشـــترطون الولاء منهم؛ إلا أن الولاة في العهد الأموي اللاحق ألحّوا أن يكونوا جميعهم من المسلمين، فامتثل معظم أبنائها في المظهر الخارجي، لكن امتثالهم لم يتحول إلى قناعة داخلية كبيرة. ولهذا بعد أن انتقلت الخلافة إلى العراق، في العهد العباسي، كان الكتبة قد وصلوا إلى مناصب في الإدارة المركزية؛ و عملوا على زيادة سلطتهم كطبقة، وهذا ما ساعد العباسيين على تبني الأساليب الفارسية في الحكم[٢].

إستعان العباسيون برجال جدد للحاشية يملكون موهبة إدارية كان الخليفة يرى أنها مفيدة لتسيير إدارة الدولة؛ لكن مواقع هؤلاء لم تكن ثابتة لأنهم قد يُرفّعون بسرعة، مركزاً وثـــروات، وقد يفقدون كل شيء بالسرعة ذاتها [٣]. وهذا كان يمثل مشهداً من مشاهد الصراع السياسي بين الفرس والسلطة العباسية.

---

(١) وات، مونتغمري: م. س: ص ص ١٠٩-١١٠.

(٢) م . ن : ص ١١٤.

(٣) م . ن : ص ١١٠.

أدخـــل الفرس وسائل الإدارة السياسية في حياة الدولة الإسلامية منذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب، مروراً بالعصر الأموي، و انتهاءً بالعصر العباسي، فبلغت أقصى ذروتها فيه عندما انتقلت نظم الحكم الساسانية - الإدارية منها والسياسية- بحذافيرها.

كـــان من أهم مظاهر تلك النظم: إدخال مفهوم أصحاب الحق الإلهي (الخلافة بالوراثة)، ونظام تشريفات معقد (الاستئذان قبل الدخول)، إحاطة الخليفة بكبير للحجاب والجلاد و النطع، ديوان للخراج، ديوان خاص لدار الخلافة، ديوان الرسائل، ديوان الخاتم، ديوان الخبر (ديوان الصحافة في المفهوم المعاصر)، ديوان البريد.

أخذ العباسيون نظام الوزارة ومفهومه السياسي، فكان الوزير يُعَدُّ وسيطاً بين الملك ورعيته، ففيه شطر يناسب طبائع الملوك و شطر يناسب طبائع العوام؛ لذلك قلما كان للعباسيين وزير غير فارسي. وللتأكيد على ذلك ظلّ يحيي البرمكي و ابناه جعفر و الفضل يلونَ أمور الدولة سبعة عشر عاماً كانوا فيها المتصرفين في جميع شؤونها، و أتاح لهم ذلك أن يصبغوها بصبغة فارسية خالصة[١].

و كان ابتعاد الخليفة عن الناس و تقسيم المدينة، و تخصيص مكان خاص فيها لكل طبقة، تصرفاً جديداً على الروح الإسلامية، غريباً عنها[٢].

بالإضـــافة إلى تطبيق القواعد و الأساليب الإدارية الفارسية،كان التأثير الثقافي الفارســـي، بوجهـــه السياســـي، واضـــحاً؛ فكان ينتقل عبر ترجمة قصص ملوك الفرس، وخصوصاً الساسانيين منهم، وحظيت تلك القصص بمكانة لائقة في أنماط معينة من الأدب الإسلامي العربي والفارسي[٣].

ولعلنا لا نغلو- يقول شوقي ضيف- "إذا قلنا أن النظم السياسية والإدارية في الدولة العباسية المنطبعة بطوابع فارسية قوية، تحولت في أثنائها الخلافة مُلكاً كسروياً يقوم على الاستبداد و القهر و البطش الذي لا يعرف رفقاً و لا لينا " [٤]. و لم يوفر البطش الفرس أنفسهم، وإنما كانت أشد النكبات قد أُنزِلَت بهم، مثل نكبة البرامكة المشهورة.

لم يكن تأثر العباسيين بالأنماط السياسية والإدارية الفارسية من دون نتائج سياسية، و لم يكن الاهتمام الفارسي في الإدارة من دون أهداف سياسية للفرس، فكان سقفه الأدنى مدخلاً يُدعِّمون فيه مواقعهم في داخل أجهزة الدولة العباسية كخطوة أساسية للتأثير السياسي في قرار الخليفة؛ أما العباسيون فكانوا يعملون من خلال تأثرهم بها على تحصين دولتهم وإدارتها بأساليب متطورة.

---

(١) ضيــف، د. شــوقي: م . س : ص ص ٢٣-٢٤.

(٢) قــدورة، د. زاهيــة: م . س : ص ٢٠٤.

(٣) وات، مونتغمري: م . س : ص ١١٢.

(٤) ضيــف، د. شــوقي: م . س: ص ٢٦.

فالعباسيون وصلوا إلى الخلافة وحافظوا عليها "بقوة التحالف الذي نشأ بين العرب النازلين في خراسان وأرستقراطية الفرس الذين اعتنقوا الإسلام في تلك البلاد.وتزايد دخول غير العرب في الوظائف الإدارية، فمهّد ذلك إلى إحياء التقاليد الساسانية القديمة في مراسم البلاط وشؤون الإدارة.ثم إن جيش الدولة النظامي تألّف من أبناء الخراسانية فأراح الخلافة من وطأة العصبية القبلية العربية، و اجتمع الفريقان من عرب وغير عرب في مختلف ميادين النشاط الفكرية والاقتصادية والاجتماعية"[١].

إنعكست المؤثرات السياسية الفارسية على السياسة الدينية للعباسيين إذ إنهم "أخذوا يؤكدون للناس ما للخلافة من مترلة دينية و من مهمات دينية، و يرعون الفقهاء رعاية يكفلـــون بهـــا حمايـــة رسمية (لمذهب سُنّي). و أخذوا يضعون المؤسسات الدينية تحت إشراف الدولة على أسس تذكّرنا بتنظيم الزرادشتية في ظل الساسانيين" [٢].

من هنا نحسب أن إغراق العباسيين لأنفسهم بالمؤثرات الفارسية السياسية- تقليداً أو نقلاً أو تطبيقاً- في شؤون دولتهم؛ ووصول الفرس إلى مواقع حساسة في الدولة قد رفع من طموحاتهم إلى مستويات أعلى، خاصة، و أنهم وجدوا الأبواب مشرعة أمامهم في مراكز القرار العليا. وكان وصولهم إلى هذا المستوى من التأثير، في أعقاب مرحلة عانوا فيها من الاضطهاد والمهانة في العصر الأموي.

كان السقف الذي ينظر إليه الفرس منذ انتمائهم للإسلام هو سقف العدالة والمساواة كأحد المبادئ الأساسية التي دعا إليها، وأكد عليها في السنة النبوية بأنه(لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى). أما بعد مساعدتهم للعباسيين في الثورة على الأمويين، وبعد نجاحها، فقد وجدوا أنفسهم في مواقع كانت تشكل حلماً طوباوياً بالنسبة إليهم؛ ولهذا فقد ارتفع سقف طموحاتهم بشكل كبير بالنسبة للسقف القديم.

في البدء كان يحتمل غياب الوعي الفارسي الموحد و وُلد فيما بعد الشعور العام بالهويـــة الإيرانـــية؛ ففرس العراق، الذين أصبحوا مسلمين واستعربوا ثقافياً، آمنوا أن ثقافتهم السابقة كانت أعلى مرتبة من ثقافة العرب.وإنه بسبب مساعدة الموالي للعباسيين في الوصول إلى السلطة، كانوا يدركون مدى تأثيرهم المتزايد، فجاءت الحركة الشعوبية لكي تشكل أحد السبل التي عبّر بها ذلك العنصر الفارسي عن نفسه[٣].

كان سقف الطموح السياسي للفرس يرتفع كلما كان ساعدهم يشتد في داخل السلطة أكثر؛ وإن استعراض الصراع السياسي، الذي كان يشتد حيناً ويخبو حيناً آخر بين الخلفـــاء العباسيين و الفرس، يعطي دلالات واضحة على مدى صعود حركة الطموح السياسي الفارسي.

---

(١) حـــب، هاملتـــون: م . س : ص ١٣.

(٢) م . ن : ص ١٤.

(٣) وات، مونتغمري: م . س : ص ١١٤.

كان الفرس في العصر الأموي بعيدين عن بلاط الخليفة، إذ كانوا كتبة صغار، وكان يـــتم تعيينهم في دوائر الدولة بشرط استمرار ولائهم لها. وبعد أن شكّلوا كتلة سياسية وعسكرية في خراسان، أصبح لهم تأثير منظور، فاستعان بهم العباسيون إلى أن نجحوا في إسقاط الدولة الأموية؛ واعترافاً بجميلهم، دفع العباسيون بهم إلى قلب السلطة، كما دفعوا بأساليبهم في السياسة و الإدارة إلى كل مرافق الدولة. فازداد تأثير الفرس على الخليفة والســلطة، وأصبح بمقدورهم أن يوصلوا هذا أو ذاك إلى مركز خليفة المسلمين. من هذا المنظار -نحسب- أن الذي يؤدي الدور الأول في تقرير مصير الخليفة سوف يدفعه منطق الواقعية السياسية إلى التفكير في احتلال هذا الموقع بنفسه، أو على أقل تقدير أن يبقى في الموقع السياسي القوي الذي يؤهله في إبقاء تأثير نفوذه على الخليفة.

إن مـــا يعزِّز فرضيتنا في أسباب تحول التفكير الفارسي واتجاهاته، هو أنه ليس هناك نص ديني متفق عليه حول تحديد مواصفات خليفة المسلمين بدقة؛ باستثناء ما جاء من أحاديث عن لسان الرسول، لكنها لم تنل إجماع المسلمين حول قرشية الخليفة.وإن اشتراط مبدأ ضرورة انتساب الخليفة إلى قريش، لم يبق شرطاً لازماً من بعد أن تعددت اتجاهات الفقهاء الذين كانوا مجمعين عليه؛ وأتى تراجعهم "عندما اشتد ساعد الأعاجم وتلاشت العصبية العربية، ذهب البعض إلى نفي اشتراطهم" [(١)].

أيَّد اتجاه نفي شرط قرشية الخليفة بعض الفرق الإسلامية، منها:

- **الخـــوارج:** الذيـــن نادوا بالمساواة بين المسلمين، مع أن الخوارج هم عرب أقحـــاح في أغلبيتهم؛ إلا أن انضمام بعض المسلمين من غير العرب إلى حركتهم دفعهم إلى اتخاذ هذا الموقف من الخلافة.
- **المرجئة** وهم يؤمنون بأنه لا يستحق الإمامة إلا من قام بها.
- **أمـــا المعـــتزلة** فترى أنه يستحق الإمامة من كان قائماً بالكتاب و السنة؛ ولا تكون الإمامة إلا بإجماع الأمة واختيارها [(٢)].

كان خضوع مبدأ الأحقية بالخلافة للتراعات الفكرية ذا مضمون سياسي؛ وكانت القوى الحاكمة (الخليفة وحاشيته) هي الأطراف الأساسية التي شكلت محوراً في الصراع تارة بين بعضها البعض، ومع القوى المعارضة التي هي في خارج السلطة تارة أخرى. ومن هنا كانت شخصية الخليفة في مختلف مراحل الصراع الفارسي - العربي في عهد العباسيين تشكل أهم العوامل التي توجِّه الصراع الدائر [(٣)].

---

(١) قـــدورة، د. زاهـــية: م . س : ص ٢٠٦.

(٢) م . ن : ص ص ٢٠٦-٢٠٧.

(٣) م . ن : ص ٢٠٨.

كانت، إذاً، كرسي الخلافة محوراً أساسياً في الصراع: كان الخليفة يجهد في سبيل إبقـــاء موقعه قوياً في الحكم و إبقاء قراره مستقلاً عن أية قوة ضاغطة؛ أما حاشيته من الفرس، أو من غيرهم في المراحل اللاحقة، فكانت تعمل جاهدة للسيطرة على هذا القرار ضماناً لاستمرارية مصالحها الخاصة. ومن هذا الواقع كانت المواجهة تضطرم بين الطرفين، وكان يستعين كل منهما بقاعدته الشعبية أو الدينية أو السياسية...

قبل الدخول في تحليل المؤثرات و العوامل الفارسية التي كانت تترافق مع مجريات الصراع وتغذيه،لا بد من إلقاء نظرة على أهم المحطات التاريخية البارزة التي سطرتها فصول الصراع الآنف الذكر، والتي ترافقت مع مختلف عهود الخلفاء العباسيين؛ وسنستعين لإيجاز هذه الصورة، بما توصلت إليه زاهية قدورة في بحثها عن الشعوبية:

- **أبـــو العـــباس الســـفاح**: كـــان يعترف بفضل الفرس على العباسيين فأعطى صلاحيات واسعة لأبي مسلم الخراساني، الذي أصبح صاحب الأمر والنهي، ووصل الأمر بـــه إلى تحدي أوامر الخليفة. ويدل هذا على مدى اتساع النفوذ الفارسي المبكر في تاريخ الدولة العباسية.

- **أبو جعفر المنصور**: اتسع النفوذ الفارسي في عهده؛ وكان يتميز شخصياً بتفضيله الفرس على العرب. و هو أول من تُرجِمَت له الكتب من اللغات الأعجمية إلى العربية. ولكنه اصطدم بشخصية أبي مسلم الخراساني قبل أن يتسلّم الخلافة؛ وتطوَّر هذا الخلاف بعد أن أصبح خليفة؛ والسبب الذي أثار مخاوفه هو أن أبا مسلم استطاع أن يجمع حوله أنصاراً كثيرين في خراسان. وأصبح في وضع يتطاول فيه على الخليفة.

كانت هذه العوامل مجتمعة سبباً في مقتل أبي مسلم؛ وهذا كان بداية صراع عنصري مرير. لكن هذا لم يخفف من النفوذ الفارسي في البلاط العباسي.

- **المهـــدي**: كانت نشأته عربية، و والدته عربية و تربيته عربية. لم يفسح صدره للفرس و لكنهم استغلوا لينه. حارب الزنادقة و نكّل بهم لأسباب دينية و سياسية، و كان معظم الزنادقة من الفرس. حاول أن يحقق التوازن بين العرب و الفرس، ولذلك لم يعرف عهده نزاعاً بينهما نظراً لسياسته في حفظ التوازن بين العنصرين: العربي و الفارسي.

- **الهـــادي**: كانت ولايته قصيرة، ولكنه اتبع نهج أبيه.

- **هارون الرشيد**:إصطدمت شخصيته بالبرامكة بعد أن قرَّبهم إليه.وحصلت نكبتهم على يديه بعد أن تطاولوا على السلطة.

- **الأمـــين**: كانت أمه عربية، ناهضه الشعوبيون وشوَّهوا تاريخه.

-**المأمـــون**: كانت أمه فارسية. إنحاز إلى المعسكر الفارسي. وفي الصراع على السـلطة، حصلت فتنة كبرى بين الأمين و المأمون، كانت فيها الشعوبية وسيلة، والخليفة هدفاً؛ عمل الفرس للوصول بالمأمون إلى كرسي الخلافة وقد نجحوا في ذلك [(١)].

في غمرة هذا الصراع، الذي كان في المقدمة منه وزراء من الفرس، نجد أبا مسلم الخراســاني يقود الثورة ضد الأمويين وينتصر، ثم يعلن أبو العباس السفاح قيام الدولة العباسية، ونجد الوزير الفضل بن سهل قائداً للثورة ضد الأمين لصالح المأمون؛ وقبل ذلك، أيضاً، يتعرض يحيي البرمكي للقتل مع أنه كان قد نجح في إيصال هارون الرشيد للخلافة وإعطائه سلطة مطلقة.

ومـــن اللافت للنظر أن نرى أبا مسلم الخراساني، والبرامكة أيضاً، يُذبَحون بخناجر الخلفـــاء العباسيين أنفسهم، الذين وصلوا إلى السلطة بتضحيات من هؤلاء الوزراء الفرس. أيكون هذا مدعاة للدهشة ؟

إن المؤرخين يجدون أسباباً تمنع الدهشة تلك. ليس من قبيل قلة العرفان بالجميل أن تمتد يد مفضولة لقطع يد فاضلة، و إنما السياسة الوصولية، والأهداف الضيقة هي السبب. يد تحاول الإمساك بالسلطة والأخرى تعمل على سلبها.

فما هي أهداف الفرس، هؤلاء الذين تحملوا العبء في إيصال الخلفاء إلى سدة السلطة، و لكنهم، في الوقت ذاته، تحملوا وزر أطماعهم السياسية. فهل مقدار التضحية المقدمـــة مـــنهم تجاه الخلفاء العباسيين كان مدفوعاً بإيمان ديني، أخلاقي، أم أن دوافعهم كانت سياسية وصولية ؟

"انتشـــر الإسلام بين الفرس وآمنوا به، ولكن هذا الإيمان كان مشوباً بما رسب في أعماق نفوسهم من مبادئ دينهم القديم، ومن ثم حملوا معهم إلى المحيط العقلي الإسلامي ما كانوا قد اعتادوا عليه من آراء و مذاهب كانت مصدراً لحركات فكرية إسلامية متعددة. [وأسهموا] بنصيب وافر في الحركة العقلية، وفي تمزيق وحدة الجماعة الإسلامية" [(٢)].

واتَّجهـــت الشعوبية "إلى بعث المجد الفارسي وإيقاظ القومية الفارسية عند المسلمين الفرس بعد أن استفاقوا من نشوة الدين الجديد"[(٣)].

ولهذا عمل الفرس باستمرار على البقاء إلى جانب الخليفة، مهيمنين على صلاحياته السياسية والإدارية؛ وكان من بعض وسائلهم إسهام البرامكة، مثلاً، في اكتشاف وتدريب وتعيين عدد من " الكتبة اللامعين الشباب... ويبدو أن تنفيذ التدريب كان يتم بصورة

---

(١) للتفصيل أكثر حول هذه الجوانب: راجع، زاهية قدورة: م. س: ص ص ٢٠٩-٢٣٤.

(٢) أبو ريـــان، محمد علي: م . س : ص ٧٥.

(٣) قـــدورة، د. زاهـــية: م . س: ص ١٥٠.

أساسية خلال مسار العمل العادي في إطار يشبه التعليم المهني...وهكذا كان الكتبة أشبه بالطبقة الوراثية، وكان ممكناً لرجل ذي كفاءة خاصة داخل صفوفها أن يتولى وظيفة عالية"[1].

تعرّض الفرس إلى تصفيات جسدية ونكبات على أيدي الخلفاء العباسيين، ربما كانت أسبابها طموح الفرس للاستئثار بالحكم، وإما لاكتشاف مكائد كانوا ينصبونها لإزاحة الخليفة، أو بسبب الحقد والغيرة من طامعين آخرين كانوا يوغرون صدر الخليفة بالأكاذيب أو بنقل أسرار و حقائق كانت تُخفى عن الخليفة، أو تزيين أمر ما للإيقاع به، خاصة، وإن كثيرين من الخلفاء ذهبوا ضحية مكائد.

ما تعرّض له بعض كبار رجالات الدولة الفرس، من قتل و تصفية، لم يكن ليدفع الآخرين منهم إلى الزهد في الحكم حتى لا يخسروا مجداً ومقاماً رفيعاً كسبوه بالعرق والدم، وحتى لا يعودوا أدراجهم إلى الحالة التي عاشوها في أيام الأمويين، ومعالم الاضطهاد والاحتقار لم يغيبها الزمن بعد عن عقولهم. بل ربما كان التزاحم بين نخبهم السياسية والطبقية للوصول إلى السلطة، ولو استدعى الأمر أن يصل البعض على أشلاء أبناء جلدتهم، فكانوا يكيدون لبعضهم في سبيل كسب رضى الخليفة كأفضل وسيلة للوصول.

كانت المواقع التي احتلتها النخب الطبقية الفارسية في السلطة تعزز مواقعهم الدينية كمسلمين، ومواقعهم العرقية كفرس. وهذا مما دفعهم إلى التمسك بالسلطة والاستيلاء على أعلى موقع للقرار فيها؛ ولهذا نرى أنه كلما نزلت نكبة بأحد رموزهم، وإذا حاول الخليفة أن يعزله عن السلطة، كانوا يلجأون إلى الثورات التي كان وقودها و قوادها من الفرس في معظم الأحيان.

ومن الثورات التي قادها الفرس: ثورة سنباذ أو ثورة الخرمية؛ وكانت عقيدتها تسري في نفوس كثير من الخراسانيين و الإيرانيين مختلطة بالعقائد المزدكية؛وهناك غيرها من الثورات مثل ثورة استاذ سيس، وحركة المقنع، وحركة المحمرة[2].

أما إذا ضمّت تلك الثورات عرباً، فكانوا إما من متضرر لأهداف سياسية، أو نتيجة لحيف اجتماعي أو اقتصادي، أو من الموعودين - مذهبياً- بتأسيس نظام عادل يمنع عنهم الحيف اللاحق بهم، والذي طال بظلمه عامة الشعب.

عندما كان يتزعم الثورة قائد عربي، وغالباً ما كانت المعارضة العربية من دون شأن، يجد مؤيدين و مشجعين له من الفرس بكثرة.لذلك انضمّ تحت لواء تلك الثورات كثير من الموالي: مثل ثورة ابن الزبير في العصر الأموي، و حروب الخوارج، و ثورة المختار الثقفي

---

(١) وات، مونتغمري: م. س: ص ١١١.

(٢) ضيف، د. شوقي: م. س: ص ص ٣٤-٤٣.

الـــتي استقطبت الكثيرين من الموالي و قُدِّر عددهم بعشرات الآلاف. وتكاثر عددهم في ثورة عبد الرحمن بن الأشعث...[1].

بمـــا أن كـــل نظام يحمل بذور نقيضه في داخله، لم يكن غريباً أن يكون الفرس، الذين ساعدوا العباسيين في الوصول إلى مركز الخلافة، أول من عمل على هدمها. وقد وصـــلت بهـــم أطماعهم، وساعدهم على ذلك الإمكانيات الكبيرة التي امتلكوها من عائدات الدولة، إلى التفكير بالاستيلاء على مقاليد الحكم والاستئثار بالسلطة.

إســـتخدم الفرس أساليب التأثير الفكري في معركتهم السياسية، فكان للمزدكية، والبابكـــية تأثيرهما الذي على زعماء ثورة الزنج في البصرة التي استفحل أمرها في العام ٢٦٤هـــ=٨٧٨م، وكذلك على حركة القرامطة التي بدأت عملها بين الكوفة والبصرة، ثم استقرَّت ردحاً من الزمن في البحرين و الأحساء. وعلى الجملة كان للفكر الفارسي تأثير كبير على اتجاهات الفكر الإسلامي من النواحي الفلسفية و الأدبية والدينية[2].

يبدو أن الفرس استعانوا في معركتهم السياسية، ليس بتراث فلسفي لديهم، ولكن بما توفَّـــر عندهم من تراث ديني- سياسي، و بما كسبوه من معارف جديدة نتيجة الحركة العلمية التي كانت ناشطة في أوائل مراحل العصر العباسي، فطوروا بواسطتها معارفهم السابقة، و بنوا من حركة التفاعل بين التراث و المعارف الجديدة اتجاهات تتناسب مع أهدافهم السياسية في تلك المرحلة. أدخل الفرس الاتجاهات الفكرية-السياسية المستحدثة في غير مجال للتأثير على الفكر الإسلامي؛ ومن هذه التأثيرات "أن بعض الشيعة من الفرس قـــد أدخلـــوا مقولة النسب الروحي و التبني الروحي [بالإضافة إلى] السلسلة الدموية في النسب لعلي، وقد ظهر القول بهذا الاتجاه حينما التحم التشيُّع بالتصوف" [3].

لقد جاء التصوف كرد فعل على حالة ميؤوس منها،ونشط في مراحل معينة تحكمها ظروف سياسية قاهرة. وكان التحام التشيع بالتصوف جزءا من حالة أوسع كانت تعيش عقيدة التصوف وتمارسها. و لم يكن اللجوء إلى التصوف عند بعض الشيعة الحالة الوحيدة الـــتي تضـــبط اتجاهاتهم السياسية، وإنما كان البعض الآخر يدعو في كثير من الأحيان إلى الـــثورة وعدم الاستسلام للواقع. ومما يؤكد التحام التشيع بالتصوف أن أربعاً من الطرق الصـــوفية هي: الهمدانية والسُّنِّيَّة السعدية و الحروفية والصفوية، هي التي عملت على نشر التشيع في إيران قبل إعلان الدولة الصفوية[4].

واســـتطرادا، كانت حركة الزندقة صيغة من الصيغ الشعوبية تشكل غطاء لزعمائها الذيـــن كانت تقودهم " مطامع سياسية هي الانفصال عن الدولة المركزية، و قد شجَّعهم

---

(١) قـــدورة، د. زاهيـــة: م . س : ص ص ٥٥-٥٨.

(٢) أبو ريـــان، محمد علي: م . س: ص ٨٠.

(٣) م . ن : ص ١٤١.

(٤) قاسم، محمود عبد الرؤوف: **الكشف عن الحقيقة الصوفية**: دارالصحابة: بيروت: ١٩٨٧: ط١: ص٣٦١.

على ذلك بعدهم عنها و انضمام أغلبية أهلها إليهم، و بالتالي شعورهم بالأغلبية، الأغلبية الفارسية في بلاد فارسية يصعب التخلص فيها من الحنين إلى الماضي"[١].

لم يكن الصراع الشعوبي ضد العرب محصوراً في الثورات العسكرية فحسب، وإنما كانت النزاعات الدينية – السياسية مظهراً آخر من مظاهره؛ فانعكست آثارها ودخل ساحة القتال فيها خلفاء و فقهاء من المسلمين العرب، و كان ذلك يعود إلى "انتحال الدولة الإسلامية للتقاليد الملكية الفارسية والمنحى السياسي الفارسي ...[الذي] استتبع صراعاً بين المُثُل العليا الأخلاقية و الاجتماعية، و دار أكثره في ما قد نسميه معركة الكتب".لهذا السبب عرفت الدولة العباسية مواجهة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية على جانب المواجهة بين العرب والفرس. وكان من مظاهر هذه المواجهة ما حصل في عهد المأمون الذي حاول فرض المبادئ التي نادت بها المعتزلة مذهباً رسمياً، وانتهى هذا الصراع بانتصار السُنَّة بمجيء المتوكل. وكان برهاناً قاطعاً على استقلال النظام الديني الإسلامي عن الخلافة وغيرها من المؤسسات السياسية"[٢]. وظهر ذلك في محاولة العباسيين إخضاع المؤسسات الدينية لسلطة الدولة، و ذلك على غرار ما كان يفعله الساسانيون حسب تعاليم الزرادشتية. أما العباسيون فقد خاضوا مواجهات أخرى مع الولايات البعيدة كالشام و الولايات الأفريقية، حيث لم تعرف تلك المناطق المستوى ذاته في التقدم الاقتصادي و الاجتماعي الذي عرفه كل من العراق و فارس؛ وعندما حاولت الدولة العباسية استخدام الحلول نفسها لمشكلات الدين و النظام التي كانت تطبقها في كل من العراق وفارس، إصطدمت بالفشل من جراء اختلاف البيئتين[٣].

عرف العصر العباسي، إذاً، صراع الخلفاء مع بطانتهم من الفرس أولاً، ومع رجال الدين ثانياً، و مع الرعية من سكان الولايات البعيدة ثالثاً، بالإضافة إلى كل ذلك عُرِف صراع آخر من أجل الوزارة بين العرب والفرس، وكثيراً ما كان هذا الصراع ذا علاقة بالخلافة، وتربط قدورة بين الصراعين، فتقول: "كان الصراع من أجل الخلافة بين الأمين والمأمون صراعاً (في الوقت نفسه) من أجل الوزارة بين الفضلين (الفضل بن سهل والفضل بن الربيع)، و اتخذت المنافسة بين الأخوين لوناً (عرقياً) شيئاً فشيئاً بين العرب و الفرس، وانحدرت إلى الميدان الديني بين السُنَّة والشيعة" [٤].

كان للصراع العربي-الفارسي، إذاً، وجوه عديدة منها: التأثيرات الفكرية الفارسية في حقل السياسة و الإدارة؛ الثورات والمعارضة على شتى أشكالها التي كان للفرس أثر في

---

(١) قدورة، د. زاهية: م. س: ص ١٥٠.

(٢) جب، هاملتون: م. س: ص ١٥.

(٣) م. ن: ص ١٤.

(٤) قدورة، د. زاهية: م. س: ص ٢٣.

كـــل منها و كانوا يقودونها مباشرة للضغط على الخلفاء، و كانوا يغلّبون الدافع القومي الفارسي في مساندتهم لهذا الخليفة أو ذاك. وكانت لهذه الوجوه انعكاسات طبعت التاريخ العربي- الإسلامي باتكالية ملحوظة أصبحت خطاً بارزاً عمل به معظم الخلفاء في العصر العباسي، وذلك بسبب من وقوعهم في أكثر الأحيان تحت تأثير الابتزاز الشعوبي لهم.

كانت تلك الإتكالية من المؤثرات المهمة في التاريخ العربي- الإسلامي لقرون طويلة مظلمة. و من التأثيرات البارزة التي تركها الصراع العربي- الشعوبي، من بعد ما استفحل أمـــر الشـــعوبية و أخذت تشكل حالة خطرة، أن لجأ الخليفة المعتصم،للخروج من دائرة الابتزاز الفارسي، إلى الاستعانة بالعنصر التركي كتدبير منه للحد من قوة التأثير الفارسي وقوة الاندفاعة التي وصلت إليها الحالة الشعوبية.كان هذا التدبير الذي اتخذه المعتصم كمن يستجير من الرمضاء بالنار؛ بحيث نجد -فيما بعد- أنه لما اشتدَّ النفوذ التركي، خرج الأمر من أيدي العرب و الفرس على حد سواء؛ فهما أصبحا عاجزين عن مواجهة الجموح التركي و عن قوة تأثيراته العسكرية في استلاب قرار الخليفة و السيطرة عليه سيطرة تامة، لذا أصبحت السلطة- في المراحل اللاحقة- تحت السيطرة التامة للنخبة العسكرية التركية.

استطاع العنصر التركي- السلجوقي أن يسيطر على الخلافة الإسلامية في العصر العباســـي الرابع. وهكذا حكم العنصر التركي العرب باسم الإسلام أربعة قرون و نيَّف على أيدي العثمانيين، من العام ١٥١٦م=٩٢٢هـــ إلى العام ١٩١٨م=١٣٣٦هـــ.

بعد أن انفتحت السلطة العباسية أمام أبناء القوميات الأخرى (الفرس و الأتراك بشكل خاص) إنتقلت الخلافة إلى أيد غير عربية، وتمزقت السلطة الواحدة والدولة الواحدة إلى دويلات متناحرة سيطرت، من خلالها، الأقليات الشعوبية من القوميات غير العربية، على مقاليد الحكم بالكامل، فشكّل ذلك سبباً أساسياً في تفكيك الدولة الإسلامية، كما أصبح الخليفة العباسي خليفة بالإسم لا يملك من السلطان شيئاً سوى أن يغطي شرعية النظام السياسي الحاكم باسم الإسلام، إلى أن حلَّ أخيراً، ما عُرِف ب (شيخ الإسلام) العربي محل الخليفة، وأصبح جنباً إلى جنب مع السلطان العثماني ليبر ر له فقهياً أي عمل يقوم به. و ظهر العديد من الفقهاء الذين أداروا ظهر المجن للسُنَّة النبوية التي توجب على خليفة المسلمين أن يكون من قريش.

٧ - التأثيرات الدينية.

لم تكن المظاهر الدينية في الصراع بين الشعوبية والعرب ذات اتجاهات مستقلّة عن غيرها من المظاهر الأخرى، بل كانت، في معظم الأحيان، متداخلة مع هذه أو تلك من المظاهر الاجتماعية والسياسية.

وكانت حركة النقل من التراث الفارسي إلى اللغة العربية، عن طريق ترجمة الكتب أو عن طريق الاحتكاك المباشر بين العرب و الفرس، هي الوسيلة الأساسية التي استُخدمَت في عملية التفاعل بين الشعبين على مختلف الصعد الاجتماعية والسياسية و الاقتصادية والدينية.

واستناداً إلى ذلك نرى أن عملية فرز تلك المظاهر بعضها عن البعض الآخر- لسبب منهجي- تسمح بالنظر إلى كل عامل أو مظهر بوضوح أكثر؛ وهذا ما يتيح للباحث حرية أكبر في التركيز على بعض التفاصيل المفيدة، و ما يجعله مؤَهَلاً أكثر لتقدير مدى أهمية هذا العامل أو ذاك في عملية الصراع الشاملة.

وإن النظر إلى المظاهر الدينية، في مجتمع موحَّد نظرياً حول العقيدة الإسلامية منقسم إلى أكثر من عصبية قومية، و ممتلك أكثر من تراث حضاري سابق للإسلام، له أهمية خاصة في استقصاء مدى تأثير العقائد الدينية السابقة، لكل الشعوب الموحَّدَة في الإسلام، على العقيدة الدينية الجديدة التي هي الإسلام نفسه.

كانت أهمية الشعوبية تكمن في جهود طبقة كُتَّاب الدواوين من الفرس، الذين عملوا على تعميم التقاليد الساسانية في البلاط العباسي، و بعث البناء الاجتماعي الفارسي القديم بمراتبه الطبقية، و "...بث روح الثقافة الفارسية محل ما خلّفته التقاليد العربية من مؤثرات في المجتمع المدني الجديد المتطور بسرعة في العراق، و سبيلهم إلى ذلك أن يترجموا للناس، وينشروا بينهم كتب فارسية الأصل تلقى بينهم ذيوعاً ورواجاً" (١).

انتشر الإسلام بين الفرس واعتنقوه، البعض منهم كان مرغماً بين السيف و الإسلام أو دفع الجزية/الخراج، والبعض الآخر كان انتماؤه مشوباً بما رسب في أعماق نفوسهم من مبادئ دينهم القديم، والكل حمل معه ما اعتاده من آراء ومذاهب سابقة لإسلامه.وإضافة إلى كل ذلك لم يتخلّ الجميع، أو لم يستطيعوا التخلي، و هذا أمر طبيعي و إنساني، عن خلفياتهم القومية.

---

(١) جب، هاملتون: م . س : ص ١٦.

اتّخذ دعاة الشعوبية من بعض المسلمين الفرس، من الذين لم يتخلّصوا مما رسب في أعماق نفوسهم من معتقدات سابقة، أو من العنصريين المتعصبين لقوميتهم الفارسية ولدينهم القديم، من الإسلام ستاراً لحماية معتقداهم الدينية السابقة. فكانت الشعوبية ملجأً لهم جميعاً.

لكن الشعوبية لم تكن حزباً مُنَظَّماً، وإنما كانت إما مُدَبَّرَة، وإما نتاج محاولات اعتباطية أدَّى فيها العامل الشخصي دوراً مؤثّراً في تحويل الصراع، مهما كانت خلفياته، إلى صراع عنصري. ولذلك كان لها أثراً بارزاً في تنبيه الترعة القومية عند العرب والفرس على حد سواء في تلك العصور المبكرة؛ وظهرت هذه الفكرة- فيما بعد- في عصر النهضة، وثم ميَّزت العصور الحديثة [1]. ولكن- في هذا الإطار- لا بد من الإشارة إلى أن القومية في تلك المرحلة كانت تتميز بالتعصب و العنصرية و القبلية لأن العشائرية و العصبية القبلية كانتا في أشد مراحل بنائهما في تلك العصور البعيدة في تاريخ المجتمعين العربي والفارسي.

نشأت طائفتان بين الفرس والعرب نتيجة هذا الصراع: الأولى وهي طائفة المتعصبين للعجم واختارت من الآيات القرآنية ما يتفق مع نزعتها، ووضعت من الأحاديث النبوية ما يؤازر دعوتها. أما الطائفة الثانية فهي طائفة المتعصبين للعرب، التي أخذت ترد على الأولى بالسلاح نفسه، فوضعت من الأحاديث ما يظهر فيه فضل العرب على غيرهم من الشعوب [2].

في مثل هذا الواقع،وبدلاً من أن تكون الوحدة الدينية الإسلامية هي الغاية الأساسية المطلوب من المسلمين أن يقوموا بتدعيمها والدعوة إليها، كان الدين الإسلامي يُشكِّل ستاراً لدعم هذه الدعوة القومية أو تلك. وضمن دائرة استخدام الإسلام ستاراً لجأ الفرس، باستخدام خلفياقم الدينية السابقة لإسلامهم، إلى التشكيك في الإسلام ذاته؛ ولهذا عملوا على إعادة إحياء الفرق الدينية الفارسية من جديد.

إذا ما حسبنا أن ما ينتجه المجتمع من أدب و دين وفلسفة و علوم، مميزاً له عن غيره من المجتمعات، فإن الدعوة الشعوبية استخدمت الدين وسيلة في الصراع مع العرب، وذلك عندما أخذوا يُدخِلون بعض العقائد الدينية الفارسية على الإسلام؛ ومن خلالها دسُّوا بعض التعاليم الفاسدة فيه. و هذا ما عملت على تحقيقه الفرق الدينية التي أسسها الفرس، ومنها الخرمية والراوندية وغيرهما... [3].

---

(١) قدورة، د. زاهية: م . س : ص ٣٣٠.

(٢) م . ن : ص ٨٧.

(٣) م . ن : ص ١٧٧.

إن حركة النقل التي نتج عنها إدخال بعض العقائد الفارسية على الإسلام، أدَّت، فيما أدت إليه، إلى انبعاث المانوية من جديد؛ و لذلك انتشرت في مجالات أوسع روح اســتخفاف بــالدين، وقلة احترام له خفيَّة مستترة [1]. فلم تكن، والحال كذلك، أخطار الحركة الشعوبية تكمن في دعواها الوقحة ضد العرب، بالقدر الذي كانت تكمن في التشكيك الذي ولَّدته في نفوس الطبقة المتعلمة؛ فالمانوية، التي حملتها الثقافة الفارسية، قد عممــت التفكير الحر الذي عُرِف - في ذلك العصر- بالزندقة التي تجلَّت، بدورها، في الاستهتار والاستخفاف بجميع المذاهب الخلقية وعُرِف باسم المجون[2].

عمل الفرس، لاستعادة أمجادهم و أديانهم، في الكيد للإسلام، فنشطت الأحزاب السياسية،واستطاعت أن تعمم بدعاً مختلفة تشوِّه الدين عن طريق تمويهات عقائدية ظاهرها إسلامي، وباطنها مجوسي، أو مزيج من ديانات أخرى. ومن هذه العقائد: انتشار الزندقة ذات الدوافع و النوازع المختلفة، و التي منها: إصابة طائفة بخيبة الأمل في تطبيق الإسلام بعدوى الشعوبية والتعصب للعجم. ومنهم طائفة انتقلت إليها عن طريق الثقافة، كجماعة الكُتّاب الذين انغمسوا بثقافة غير إسلامية تعينهم في مهنتهم، حيث فطن بعض الزنادقة لضعف ثقافة هؤلاء الكُتَّاب الإسلامية، فنشروا فيهم نحلَهم وشكوكهم.و اعتقدت طائفة ثالثة بسلطان العقل المطلق فزرعت الزندقة في نفوسهم الشك في الأديان فانحازوا إليها[3].

و لم تكن الزندقة لتمر من دون أثر فعَّال في الدين، فكان من أساليبها أن روَّادها قد " أحدثوا معاني جديدة في تفسير لغة القرآن، و ساعدوا على نشر مبدأ التأويل، و اتخذوه وسيلة للطعن في كتاب الله، كما أنهم نشطوا في وضع الأحاديث والدس فيها، ومن ناحية أخرى فقد انتشر بسببهم علم الكلام. واشتدَّ الجدل بينهم وبين العلماء والفقهاء فكانت حــركة غزيرة من التأليف و المناظرات، فوُضِعَت كتب كثيرة للرد على الزنادقة و أهل الإلحاد"[4].

لم يكن انتشار الزندقة، كظاهرة أسَّستها بعض الفرق الفارسية، المظهر الوحيد؛ وإنما استطاعت فرق دينية فارسية أخرى أن تغرس في المجتمع العربي بعض المفاهيم وبعض الظواهر الدينية الأخرى، وذلك عندما أخذت بعض المجموعات الفارسية تعبِّر عن شعوبيتها مــن خلال الزهد و التنسك، قُمِعَت بشدة من الحكام العباسيين تحت إسم الزندقة لأنها لوَّحت ببعث الثنوية الزرادشتية[5].

---

(١) حــب، هاملتــون: م . س : ص ١٦.

(٢) م . ن : ص ٩١.

(٣) حفــال، د. خليــل: م . س : ص ص ٨٨ و٩٦.

(٤) قــدورة، د. زاهــية: م . س: ص ١٧١.

(٥) وات، مونتغمري: م . س : ص ١١٥.

و كان من آثار الزرادشتية أنها عملت على تعميم بعض المفاهيم، التي تكون قد تركت بصماتها على بعض المفاهيم الدينية عند بعض الفرق الإسلامية، وهي أن زرادشت لم يمت، بل إنه ما زال حياً، وسيأتي مرة أخرى ليقيم دولته من جديد[1].

على هذا المفهوم قامت بعض الحركات الدينية مثل حركة إسحق التركي، الذي صوّر لأتباعه " أبا مسلم الخراساني في صورة مهدي منتظر، و هذه الفكرة تنشأ، عادة، بين الجماعات المغلوبة على أمرها، يُنشئها قادة هذه الجماعات ليبعثوا الأمل في نفوس الأتباع، وليحفظوهم من التشتت والضعف اللذين ينشآن من قوة الدولة وضعفَ هذه الجماعات أمامها، فأبو مسلم هنا مهدي الشعوبية كما كان لكثير من فرق الشيعة مهديُّون وُعِدَ بهم أتباع هذه الفرق"[2]. وقد كان لهذا الاعتقاد أصولاً في جميع المعتقدات والأديان.

وفي مواجهة هذه الموجات من الحركات الدينية، ذات الأصول الفارسية، استعان الفلاسفة الإلهيون بوسائل الجدل في الفلسفة الإغريقية مُسنَدة بالفلسفة الأخلاقية المُستمدَّة من القرآن؛ وحيثما دخلت الشعوبية معركتها بهجوم علني ولاذع حيال التقاليد والأمجاد العربية، كان العرب يردُّون عليها بنشاط أدبي إنساني مُتَشرِّب بتقاليد الجزيرة العربية وعاداتها؛ ومع أن هذا النشاط استطاع أن يكبح تيار الأخطار الشعوبية، فإنه لم يقف عند هذا الحد، بل رفض كذلك سيطرة التقاليد الاجتماعية الفارسية[3].

ومع أن الدولة العباسية قد سمحت بتطبيق المراسم الساسانية في بلاط الخلفاء، لكنها لم تكن لتسمح بالكشف عن المشاعر المعادية للعرب، و لذلك عُدَّت الزندقة خطراً على الدولة، مما اضطرَّ بعض الخلفاء العباسيين إلى محاربة الزندقة و مطاردة أهلها [4].

إستناداً إلى كل ذلك نجد أن الدين الواحد لم يستطع أن يصهر أبناء أمتين مختلفتين في الانتماء القومي، في داخل دائرة دينية خالصة من التناقضات، لأن حالة الانصهار، وإن بدت منطقية، إلا أنها لا يمكن أن تتحقق بمثل هذه العجالة، و يسهم فيها عوامل متعددة، ومنها:

كان لبعض هذه العوامل علاقة بالواقع النفسي و الاجتماعي و التربوي و التاريخي والحضاري والسياسي لأبناء المجتمعين المختلفين. وإن هذا يتطلب جهداً وتنسيقاً وتطبيقاً في وضع أسس واحدة لنظام واحد يتناول شتى الحالات النفسية والاجتماعية... والتي لها علاقة بالحياة الإنسانية وبكل تعقيداتها؛ وهذه الأسس-بدورها-تخضع لمؤسسات واحدة تعنى بالحالات كلها، لكي تؤدّي دورها الأساسي في عملية تربوية اجتماعية نفسية فكرية...

---

(١) قدورة، د. زاهية: م. س: ص ١٣٧.

(٢) م. ن: ص ١٣٧.

(٣) حسب، هاملتون: م. س: ص ١٧.

(٤) م. ن: ص ٩٢.

مستمرة، على أن يتمَّ ذلك بدأب وصبر وطول أناة عبر أجيال وأجيال. أما إذا افترضنا أن ما حسبناه هو واقعي وممكن التحقيق، وإذا اعتمدناه مقياساً للحالة التي نعالجها، فماذا نجد؟

لم تكـــن حالة التفاعل التي حصلت بين المسلمين العرب والفرس كافية للتحقق من صحة الفرضية، لأن الجوامع المشتركة كانت أقل بكثير من عوامل التنافر بينهما؛ والسبب أن العقيدة الدينية الواحدة، التي جمعتهما قد حصلت تحت ضغط ظروف الفتح و قساوته، وأنها كانت-في أحسن حالاتها- تسليماً بالأمر الواقع، و لم تكن تعبِّر عن إيمان واعٍ مستند إلى العقل نابعٍ من القلب؛ وكان هذا التسليم، وما زال، يطبع البسطاء من الناس طمعاً منهم إن لم يكن بالعدل والمساواة في الدنيا، فإنما اتقاء لحساب الآخرة وطمعاً في ثوابها.

لم يبق لأكثر الناس من غير العرب،من الذين اعتنقوا الإسلام، سوى الرجاء و الأمل بالـــنجاة في الآخرة، لأنه لم يتحقق لهم في الدنيا، بعد إسلامهم، شيء سوى التحقير والشـــعور بالدونية والغبن و الاضطهاد. و لم ينج من ذلك الواقع سوى قلة منهم من أرستقراطية و أغنياء أو من مقربين و محظيين، و هؤلاء كانوا من أصحاب الحظ السعيد في الدنيا.

تفسِّر لنا هذه الصورة بعضاً من الأسباب التي ساعدت في تحول طبقة من المسلمين من غير العرب تجاه المجون؛ و طبقة أخرى تحولت تجاه الزهد والتصوف. و لهذا كان من المستغرب أن تكون الشعوبية نسقاً فكرياً للفرس، و مع ذلك استطاعت أن تجمع تحت مظلتها طبقتين متنافرتين: طبقة أهل المجون وطبقة أهل الزهد.

إننا نحسب أنه لما فشلَت القوة التوحيدية في الإسلام في جمع قوميتين مختلفتين، الفارسية و العربية، أخذ المنحى الشعوبي يشق طريقه و يأخذ دوره في الصراع بينهما؛ وكانت كل من الطبقتين: الأغنياء و الفقراء، اللتين ضمتهما الحركة الشعوبية، تعبِّر عن شعوبيتها بما يتناسب مع موقعها الاجتماعي و الاقتصادي، و تعمل تخريباً في الأسس الوحدوية للدين الواحد الذي جاء ليحل مكان الأديان القديمة. كانت مظاهر ممارسة التخريب تبدو في وسائل نقل ما علق في أذهان الفرس أو طباعهم أو أمزجتهم، أو بواقع ما تربوا عليه من تقاليد دينية سابقة على انتمائهم للإسلام، وإما بانتحال أو تأويل ما يخدم غاياتهم من آيات القرآن والأحاديث النبوية. كانت الحالة الانفعالية التي حكمت مسيرة المسلمين العرب، و الحالة العدائية التي استفحل أمرها بين الفرق الإسلامية، أو بين هذه الفـــرق والدولة العباسية، قد شكَّلتا كتلة واحدة تلتقي عند أهداف سياسية بتبريرات دينية وفقهية، فأخذت هذه الكتلة تعمل ضد العباسيين، وكانت كل حالة منهما تغذِّي الأخرى وترفدها.

عندما نتكلم عن حالتين إسلاميتين:إحداهما عربية والأخرى فارسية، نرى أن الحالة الفارســية المنتمية إلى الطبقات الفقيرة تشارك في جميع الثورات التي كانت تندلع في وجه العباســيين، ســيان عندها أكانت قيادة الثورة عربية أم كانت فارسية؛ فكان دافع الفقراء الفرس طبقياً يغذيه: أحياناً الانتماء القومي، والخلفية الدينية السابقة للإسلام أحياناً أخرى. وكان التعاطف الوجداني الديني المذهبي، عند الطبقة الفارسية، يدفع بفقراء الشيعة الفرس للانتصار لأبناء المذهب الشيعي المضطَهَدين من قبل السلطة العباسية.

إن مظاهر الصراع الشعوبي مع العرب: ابتداء بتحديد الحياة الاجتماعية للعرب بالنقل والاقتباس عن الفرس، مرورا بما تيسر من نقل فكري، أو تطبيقاً للنمط الفارسي في الإدارة والسياسة،إنتهاء بالأهداف السياسية للسيطرة على موقع الخلافة مباشرة أو مداورة، وصولاً إلى مرحلة تطبيع الإسلام بالأفكار الدينية السابقة لإسلام الفرس، لم تكن كل تلك المظاهر منفصلة عن بعضها البعض متقطعة الأوصال، وإنما كانت الواحدة منها تتكامل مع الأخرى و تتفاعل معها على طريق تشكيل قوة سياسية فارسية، كانت ذات أثر بعيد في محاولة تكبيل الحياة العربية الإسلامية، هذه الحياة التي وقعت فعلاً بين أذرع أخطبوط ما إن تفلت من ذراع له حتى تقع فريسة للأذرع الأخرى.

إستغل الفرس انتشار عاداتهم الاجتماعية، التي غزت بلاط الخلفاء للتدليل على عظم حضارتهم، و استغلوا حاجة الدولة للإدارة كي يتسللوا منها إلى داخل الجدران، و هذا ما حصــل بــالفعل إذ دخلوا -بمفاهيمهم السياسية- إلى قلب الخلافة وأطبقوا على الخلفاء إطــباقاً، وتســللوا مــن خــلال ذلك كله للترويج لعقائدهم الدينية من مزدكية ومانوية وزرادشتية.

إن دلَّ ذلـــك على شيء، فإنما يدل على أن خضوع العرب المسلمين لما نقلوه عن الفرس من مظاهر الحضارة الفارسية،على الرغم من عظمة الدعوة الإسلامية التي اعتنقوها، هو دليل على حاجة المجتمع الإسلامي إلى الانفتاح على الحضارات المتقدمة التي تؤمن للإنسان- ذلك المخلوق من عقل وعاطفة- الراحة والفرح والسعادة والرفاهية. وهذا دليل واضح على فشل الدعوات الدينية المتزمتة التي تحاول أن تصنع من الإنسان أداة، وتحقنه بمفاهــيم أحادية الجانب تتضمن وجود النعيم في الآخرة على حساب النعيم في الدنيا. وذلك من دون إعطاء أية أهمية لحياته الدنيوية التي وهبها له الله لتنعم بطيبات ما خلق.

لــيس من المنطقي أن نحسب أن أسلحة التقدم الاجتماعي و الإداري و السياسي أسلحة غير صالحة لأن الفرس استخدموها لغايات الوصول إلى أهدافهم،كما أنه لا يضيرها أنها استخدمت لأغراض شعوبية، و إنما المنطق أن نميز بين التقدم، كسلاح يخدم المصلحة البشــرية، وبين ان يكون هذا التقدم سلاحاً يخدم مصالح فئوية. فالخلاف، إذاً، ليس على

المبدأ وإنما على أهداف استخدامه وخلفيات وأغراض هذا الاستخدام، والخلاف ليس حول السلاح بل على وجهة استخدامه.

بعد أن حددنا عوامل التفاعل بين العرب والفرس، وكذلك المؤثرات الفارسية على الحياة العربية الإسلامية -إجتماعية وسياسية ودينية- ولم نخرج في هذا التحديد عن الإطار الإسلامي العام، وهو لن يلبي، حتى الآن، إشكالية بحثنا الخاصة.لذا واستجابة لموضوع بحثنا الخاص عن حقيقة العلاقة بين الشيعة العرب و الدعوة الشعوبية، كان من المفترض أن نستقصي ونفرز المؤثرات الخاصة بين الفرس والشيعة العرب.وقد أصبح هذا ميسراً للبحث بعد أن قمنا باستعراض الحالة العامة، لأن الشيعة كانوا في ظل احتدام الصراع الشعوبي حالة خاصة في مجمل الصراع الذي كان دائراً حينذاك؛ فهم لعوامل و أسباب مذهبية-دينية وأغراض سياسية كانوا يمثلون طليعة المعارضة العربية للدولة العباسية. لكن الحالة الخاصة تلك لم تكن تعني أنها كانت في خارج المعادلة السائدة في مجمل ظروفها الاجتماعية والدينية والسياسية، وإنما كانت الحالة الشيعية تتفاعل في داخل الدائرة مع كل معطياتها.

بعد أن رسمنا إطار فهمنا للصراع العربي-الشعوبي، منذ أواخر العصر الأموي حتى نهاية العصر العباسي، أي هو الفترة الزمنية التي تكوَّنت فيها و معها الدعوة الشعوبية، وأصبحت واضحة الوسائل والأهداف، كان لا بد من العودة منهجياً إلى الدائرة الخاصة بموضوع بحثنا حول ما حُسِب أنه إشكالية خاصة في العلاقة بين المذهب الشيعي و الدعوة الشعوبية. و سنقتصر في دراسة موضوع بحثنا في الفقرات اللاحقة، من هذا الفصل، على الفترة الزمنية للعصرين الأموي والعباسي.

VI – الشعوبية الفارسية والشيعة العرب.

تعود العلاقة بين العرب و الفرس إلى العصر ا لجاهلي، وكانت اقتصادية الأهداف. وعلى الرغم من التباين الحضاري بين الشعبين كانت هذه العلاقة ودية مع أن كلاً منهما يعتز بتراثه الذي يميزه عن الآخر. فالعرب يعتزون بالنصرة القبلية، أما الفرس فبرقي حضارهم.

لكنه بعد اتساع الدعوة الإسلامية أخذت العصبية عند العرب تخف شيئاً فشيئاً. أما بعد الفتح الإسلامي لبلاد فارس فقد أصبح العرب أسياداً على الفرس، و كان يخفف من النعرات التعصبية القومية عند العرب مبدآ العدل والمساواة في الإسلام.

ونتيجة للصراع على الخلافة بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، الذي انتصر فيه الأمويون وتبوّأوا سدة الخلافة لكي يتوارثوها أباً عن جد، أخذت حدة المعارضة العربية تتصاعد في وجههم؛ و ترافق ذلك مع الوقت الذي كانت تسود فيه نظرة الازدراء والاحتقار تجاه الفرس، السبب الذي كان يثير نقمتهم إزاء الدولة الأموية حيث أخذ الشعور الشعوبي يتنامى، وأصبح الفرس بدورهم يشكّلون عنصر المعارضة غير العربي في وجهها.

حصل التلاقي، في أواخر العصر الأموي، بين عاملين:

- **الأول:** وتمثله الحركة الشيعية، التي كانت تعمل لاستعادة الخلافة من الأمويين الذين- حسب الاعتقاد الشيعي- سلبوها من آل بيت رسول الله، لذا يجب إعادتها إلى أصحابها الشرعيين.

- **الثاني:** و تمثله الحركة الشعوبية الفارسية، التي كانت تعمل انطلاقاً من أهدافها السياسية التي تطرقنا إليها في حينه من بحثنا هذا.

للاستفادة من تكاثر المعارضين، واتساع رقعة المعارضة في وجه الأمويين، برز عامل آخر تجلّى في طموح العباسيين (أبناء العباس عم الرسول) في الوصول إلى السلطة؛ لذلك ركبوا موجة المعارضة،وكان شعارهم المعلن هو استعادة الحق بالخلافة للرضا من آل محمد.

وفي أواخر العصر الأموي،عرفت المناطق الفارسية المجاورة للأرض العربية في العراق - منطقة خراسان تحديداً- تجمعاً للقوى المعارضة للحكم الأموي.

تجمَّعت بعض القوى الشيعية العربية في خراسان، ذلك لأن الولاة الأمويين - من أمثال زياد والحجاج- نقلوا العناصر الخطرة من الشيعة الذين كان مقرهم الكوفة

والبصـــرة إلـــيها، ليحبطوا رغبتهم في القيام بأية ثورة ضد الخلافة الأموية. كما أرادوا إبعادهم عن أهل الشام لمنعهم من التأثر بدعوتهم فينضموا إليهم.

وعلى الرغم من إبعادهم إلى خراسان كان العنصر العربي بينهم ضئيلاً؛ أما العناصر الأخرى فكانت أغلبية كبيرة مضطهدة، و لذلك كانت مستعدة لمؤازرة أية دعوة ضد الأمويين. أما خراسان فكانت " أصلح من الكوفة لأن الموالي هناك كانوا أكثر تماسكاً واتفاقاً، بينما العرب على العكس من ذلك، أضعف مما هم في الكوفة...و هكذا كانت خراسان أرضاً خصبة لا تنقصها سوى بذور الدعوة لآل البيت" (١).

كانت خراسان غاصَّة، إذاً، بالعناصر الساخطة على الحكم الأموي؛ وكان في هذا الإقليم ميل إلى الشيعة مع أنه من الصعب تحديد الزمن الذي ظهرت فيه عقيدة التشيع في إقليم خراسان. وما كان معروفاً و باقياً في ذاكرة المعارضين هي تلك الفصول الدموية التي حصلت بين آل بيت الرسول وبين الأمويين.و يقول فلهوزن: كأن بذرة الشيعة قد طارت في الهـــواء و دفنت نفسها في خراسان (٢). و الواقع أن خراسان كانت مركزاً للديانات والعقائد الفارسية، و كان أهلها على استعداد لقبول عقيدة التشيع لأنهم كانوا يؤمنون بنظرية الحق الإلهي، التي كانت سائدة في بلاد فارس منذ أيام آل ساسان. فأوجه التشابه قوية بين عقيدة التشيع و عقيدة الفرس في الحق الملكي المقدَّس. و لهذا كان الفرس ينظرون إلى الأمويين كمغتصبين للملك، لذلك وَجَبَ قتالهم.

شـــكَّل المـــبعدون من الشيعة إلى خراسان، والموالي الناقمون على الحكم الأموي، حلفاً سياسياً قاعدته التفاعل بين المصالح، والتلاقي على بعض الأسس الفكرية القائمة على الحـــق المقـــدَّس في المَلَكيَّة أو الإمامة. وقد تكون بعض الوقائع الأخرى من العوامل التي رسَّخت هذا التفاعل أو دفعت به إلى مستويات أعلى، ومنها: يأتي الأصل الفارسي لوالدة عـــلي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (المعروف بعلي زين العابدين): و لذلك كان الفرس يعتقدون أن للعلويين حق الملك بصفتهم المزدوجة في أنهم ورثة آل ساسان من الأم، والأئمة الشرعيون من ناحية الأب. وان يقال له (إبن الخيِّرين: قريش وفارس)"(٣).

كان الموالي يتطلَّعون إلى حكم يعفيهم من الحيف الاجتماعي والظلم السياسي الذي كان الأمويون يمارسونه عليهم، أكثر مما كانت لديهم القناعة بأحقية أبناء علي في الخلافة -كما تحسب العقيدة الشيعية- و قد أثبتوا هذا عندما وصلوا إلى أعلى المراتب في السلطة العباســـية لكنهم أداروا ظهورهم لنظرية وجوب الإمامة في آل بيت الرسول من أحفاد علي بن أبي طالب.

---

(١) قـــدورة، د. زاهـــية: م . س : ص ص ٦٨-٦٩.

(٢) م . ن : ص ٦٧.

(٣) م . ن : ص ٦٨.

عندما لم يظهر شخص من آل علي بن أبي طالب يستطيع تنظيم ثورة ناجحة، إلتقط العباسيون هذا الاتجاه و عملوا على تجييره لمصلحتهم، و ذلك عندما أوصى آخر إمام من الفرقة الكيسانية (شيعة محمد بن الحنفية) في العام (١٣٢هـ=٧٥٠م) لأبي العباس[1]. ولكي يُحكِم العباسيون خطتهم " كانوا لا يأخذون البيعة لأنفسهم في الخلافة...حتى لا يثيروا أبناء عمومتهم العلويين عليهم، بل حتى يجمعوهم تحت لوائهم. وكانوا يشيعون دائماً أنهم يعملون للقضاء على العهد الأموي والثأر للشهداء من أبناء فاطمة الزهراء"[2].

ظل العباسيون، طوال دعوتهم السرية،يدعون للرضا من آل البيت، وكان التظاهر بهذه الدعـــوة وسيلة لتحقيق أغراضهم السياسية، ما لبثوا - بعد انتصار ثورتهم-حتى تنصلوا من دعوتهم لأبناء علي وحصروا الخلافة بأبناء عم الرسول من جدهم العباس.

لم يكتف العباسيون بالتنصل من دعوتهم لأبناء علي، وإنما عملوا أيضاً على الفتك بمن يحمل هذه الدعوة بعد أن استلموا السلطة، كما فعل أبو العباس حين أقدم على قتل أبي ســـلمة الخلال، الذي آوى أبا العباس في العراق بعد فراره من وجه الأمويين، لأنه كان يدعو إلى اختيار خليفة من أحفاد علي بن أبي طالب[3].

إســـتمرت حملة التنكيل بالعلويين بعد أن قلب العباسيون ظهر المجن لهم، وهذا ما دفع محمداً بن عبد الله بن الحسن (النفس الزكية) ليقول: "لقد كنا نقمنا على بني أمية ما نقمنا، فما بنو العباس إلا أقل خوفاً لله منهم، و إن الحجة على بني العباس لأوجب منا عليهم، ولقد كانت للقوم أخلاق ومكارم ليست لأبي جعفر"[4].

قاد العباسيون حملاتهم ضد الشيعة تحت سمع و بصر الموالي الفرس الذين، يوماً ما، اقتنعوا أو اصطنعوا الاقتناع بأحقية أبناء علي بالخلافة، إذ كان العلويون يتعرضون للاضطهاد و الملاحقة والتصفية على سمع وبصر من الوزراء الفرس القابعين في أعلى مراتب السلطة العباسية. أفلم يكن أبو مسلم الخراساني في أهم موقع في داخل السلطة العباسية مـــنذ الـــلحظة الأولى لتأسيسها ؟ و ألم يبق الفرس الشيعة في المواقع الأولى بعد الخليفة طيلة العصرين الأول والثاني من تاريخ الدولة العباسية ؟

استمر تلاقي المصالح بين الفرس و الدولة العباسية بشكل ثابت طيلة أجيال عديدة، إتخذت في خلالها الدولة العباسية "من الفرس وسيلة لمآربها، والفرس بدورهم اتخذوها سُلّماً لأغراضهم. فاستغلّ كل من الفريقين الآخر وتكامل به. فلم يكن باستطاعة الموالي أن يقوموا بالحركة وحدهم إن لم يستتروا من وراء ذريعة من الدعوة لآل البيت، كما أنه لم

---

(١) ابن الاثـــير:**الكامل في التاريخ(م٥)**:دار الكتب العلمية:بيروت: ١٩٩٨: ط٣.ص ص ٦٣-٦٥.

(٢) ضيـــف، د. شـــوقي: م . س : ص ص ١٠-١٣.

(٣) م . ن : ص ص ١٣ و ٢٦.

(٤) نقلاً عن زاهية قدورة: م . س : ص ٧٨.

يكن من الممكن أن ينتزع العباسيون الخلافة من بني أمية إلا باستعانتهم بالعنصر الفارسي الساخط"[1].

عـــندما تكون الدعوة لخلافة/إمامة أهل البيت مركزاً جاذباً يلتف من حوله المقتنع بها فعـــلاً- مثل الشيعة- أو المتستر من ورائها-كالعباسيين وكثير من الموالي-هي بذاتها ذات دلالة واضحة على قوة هذه الدعوة في حينه، وهي مؤشر علي اتساع رقعة المتعاطفين معها. فمـــن هـــنا لا نستطيع سوى الإقرار بأنها كانت محوراً يؤثر على ما حوله من الدعوات الأخرى. لكن الدعوة و الداعين إليها كانوا ضحية مآرب و أهداف سياسية لآل العباس من جهة، والنخبة من الموالي الفرس من جهة أخرى.

فهل نحسب، إذاً، بعد استقرائنا لوقائع الحلف الشيعي-الفارسي-العباسي، أن الشيعة وحدهم كانوا ضحية ؟ أم أنهم كانوا أداة لمآرب سياسية تقاسم نتائجها، فيما بعد، أبناء عم الرسول مع الموالي الفرس الذين تقرَّبوا من الدعوة الشيعية واعتنقوا عقائدها ؟

أَوَلَمْ يقرُّ الإمام السادس جعفر الصادق (٨٠-١٤٨هـــ=٧٠٠-٧٦٦م) مبدأ التقية بعد هذه الوقائع مباشرة ؟ وهو الذي توفي في العام ١٤٨هـــ، بينما الثورة العباسية حققت النصر على الأمويين في العام ١٣٢هـــ= ٧٥٠م؟

وهـــل كانـــت الضحية الثانية سوى فقراء الفرس وصغار الموالي؟ إن هؤلاء لم ينعموا بعـــدل ولا مساواة في ظل الحكم العباسي الجديد، في الوقت الذي نجد فيه أرستقراطية الفرس وزعماء الثورة منهم ينعمون بفردوس الحكم العباسي : الحياة الاجتماعية الباذخة، المجون، القصور الخيالية، الخدم والجواري...

إستأثر العباسيون و الأرستقراطية الفارسية و أغنياؤهم بنعيم السلطة، بينما استفاق "...العديد من الرجال ذوي العواطف الشيعية...و تحرر من أوهامه حين اتضح أن الزعيم المسمى... لم يكن من سلالة علي بل عباسياً"[2].

فمن رحم الحلف السابق ولدت حركة معارضة جديدة كان عمادها كتلة هائلة من الرأي الشيعي مع الكَتَبَة من العنصر الفارسي؛ و شكَّل هؤلاء ما يمكن تسميته بالكتلة الأوتوقراطية، وبذل الخلفاء العباسيون ووزراؤهم جهوداً كبيرة لكسب ودها[3].

قامـــت في مواجهـــة هـــذه الكـــتلة جماعـــة أهـــل السُنَّة-في أوائل القرن٣هـــ- لتطالـــب الدولـــة العباســـية بـــأن تقـــوم الدولة على الشريعة. وهكذا ابتدأ الصراع بين الكتلـــتين: الاوتوقراطـــية وأهـــل الســـنة ، واســـتند بعض الخلفاء العباسيين حتى عصر

---

(١) م . ن : ص ٨١.

(٢) وات، مونتغمري: م . س : ص ١١٥.

(٣) م . ن : ص ١١٥.

هـــارون الرشـــيد عـــلى دعـــم الكتلة الأوتوقراطية على حساب أهل السنة و الجماعة، بيـــنما حـــاول المـــأمون إيجـــاد مصـــالحة بينهما، ولكن لم تنجح محاولته، إلى أن لجأ المتوكل إلى ضرب الكتلة الأوتوقراطية في أوائل القرن ٥هـــ(١).

كان التحالف الشيعي مع الموالي يؤدي دوراً فاعلاً ضد الدولة العباسية،إذ كان تشيع بعض رجال البلاط من الفرس -كما نحسب- سبباً لتدعيم مواقعهم في السلطة، مستفيدين من قوة حركة الشيعة المعارضة للعباسيين. ومن هذه الفئات كان البرامكة ذوو الميول العلوية.

كان هذا التقارب-كما نحسب- ذا أبعاد سياسية وصولية لما كانت تدل عليه بعض المحطات التاريخية، و منها أنه عندما نجح الفضل بن سهل، ممثل الترعة الشعوبية، في إقناع المأمون أن يوافق على البيعة لنفسه بعد أن بايع علياً الرضا، فقد توترت العلاقات بينهما، فعلي الرضا " لم يكن يرضى بالخطة التي انتهجها الفضل على الرغم مما أسداه إليه من جميل، وهذه الخطة...هي تحويل الخلافة إلى خلافة كسروية، فمهما يكن من عطف الرضا على الخراسانيين إلا أنه عربي صميم و يربأ بالخلافة أن تكون كسروية " (٢). وهكذا فقد حصل الخلاف على الرغم من أن روابط عديدة تربط الشيعة مع الخراسانيين من ناحية العقائد والمصالح، و على الرغم من أن نفوس الخراسانيين قد تشبعت بالعقائد الشيعية ولا سيما بحب علي الرضا(٣).

فالموالي الفرس، و على الرغم من التصاقهم بالشيعة، حاولوا الاستفادة من تأييدهم للعباسيين للبقاء في السلطة، لكنهم لم ينصهروا بالدولة انصهاراً كلياً لميلهم إلى الاحتفاظ بالسلطان والتفرد بالحكم(٤). إن هذا يفسر عدم اطمئنان العباسيين لهم، فأنزلوا بهم قتلاً وذبحاً في بعض مراحل احتدام الصراع، كما حصل مع أبي سلمة الخلال و أبي مسلم الخراساني، ومع البرامكة.

وعـــلى الرغم من أن الخلفاء العباسيين حاولوا أن يستميلوا الكتلة الأوتوقراطية، إلا أن حالـــة التنافر كانت هي السائدة بينهما، إذ كان أقطاب هذه الكتلة يقومون بثورة على العباسيين بين فترة وأخرى.

---

(١) م . ن : ص ١١٧.

(٢) قـــدورة، د. زاهيـــة: م . س : ص ٣٠٤. - وعن التناقض الشيعي-الفارسي راجع، أيضاً، علي الزين: **للبحث عن تاريخنا**: م . س: ص ص ١١٧-١٣١.

(٣) م . ن : ص ص ٢٩٧-٢٩٩.

(٤) م . ن : ص ٣٠٦.

وقام هؤلاء بثورات عديدة كان بعضها تحت قيادة عربية، وبعضها الآخر تحت قيادة فارسية؛ أما العناصر المقاتلة فكانت في معظم الثورات من الفرس والعرب معاً:

أضرم بعض العلويين ثورات عدة في العراق و الحجاز و اليمن، و من أشهرها كانت ثورة ابن طباطبا التي تزعمها، فيما بعد، أبو السرايا الذي قُتل في العام ٢٠٩ هـ=٨٢٥م. والجدير بالذكر أن هذه الثورة كانت شيعية عربية؛ وقائدها أبو السرايا- شيعي عربي- الذي طالما حذّر رجاله وحذّر أهل الكوفة من العجم ناعتاً إياهم بأنهم قوم دهاة [١].

ومن المحتمل أن يكون للثورات التي قام بها بعض الفرس دور في التفاعل الفكري مع الشيعة العرب،لأن هذه الثورات كانت تحمل في عقائدها رواسب فكرية-دينية من التراث الديني الفارسي، كما حصل مع ثورة الزنديق إسحق التركي " الذي ظهر في بلاد ماوراء النهر، وذلك بين العام ١٣٧هـ=٧٥٥م والعام ١٤٠هـ=٧٥٨ م، عقب مقتل أبي مسلم الخراساني.أما عقائده فلم يصلنا منها غير النزر اليسير.وينقل ابن النديم روايتين عن عقيدته: تذكر الأولى أن أبا مسلم حي يعيش في جبال الري ويخرج منها؛ و تذكر الثانية انه أعلن أنه نبي مرسل من قبل زرادشت الذي لم يكن قد مات كذلك، بل إنه يعيش وسيأتي مرة أخرى ليقيم ديانته [٢].

قد يكون قول الشيعة الإثني عشرية بنظرية الإمام الغائب متأثراً بالنظرية الفارسية، وذلك نتيجة التفاعل الفكري بين الفرس و الشيعة العرب الذي تولّد نتيجة الاحتكاك المباشر بينهما لقرون عدة. ويتعزز حسابنا هذا إذا ما عرفنا أن محمد المهدي المنتظر، الإمام الغائب، قد اختفى عن الأنظار في العام ٢٦١هـ=٨٧٥ م، وكان في الخامسة من عمره.

وفي جميع الحالات، وحتى لو لم يكن لهذا الاعتقاد مؤثرات فكرية ودينية فارسية، فلم يكن الشيعة والفرس هم الوحيدون الذين يؤمنون بهذه النظرية؛ وإنما نجد عند هذه أو تلك مـــن الأديان والطوائف ما يشابه هذه النظرية. ويعود الإيمان بها إلى أسباب نفسية-دينية تعبِّر عن تمنيات و آمال جماعة دينية ما في مواجهة الحالات الغيبية التي لا يمكن تفسيرها إلا بوجود منقذ سوف يأتي من عالم الغيب لينقذ البشرية من الآلام والمآسي.

أيـــاً تكن أسباب نظرية الإمام الغائب الذي سوف يعود -كما تعتقد بها الشيعة الإمامية- فإنه مما لا شك فيه أن كثيرين من أصحاب الطموحات السياسية قد استعانوا بها لبلوغ مآرهم،حيث أن "زعماء العائلة العلويين الفعليين،عرفوا القليل من الحنكة السياسية، أما من كان غير علوي و تمرَّس بالسياسة كان باستطاعته أن يعمل ليصبح ولياً للإمام الغائب[٣]؛ وقد حصل ذلك، مثلاً، في دعوة علي بن محمد صاحب الزنج.

---

(١) م . ن : ص ص ٣٢١-٣٢٢.

(٢) نقلاً عن زاهية قدورة: م . س : ص ١٣٦.

(٣) وات، مونتغمري: م . س : ص ص ١٥٠-١٥١.

عرف تاريخ الشيعة والفرس، أو علاقة الفرس مع الفكر الشيعي، أهم محطة له عندما أصبح المذهب الشيعي للإمامية، في العام ١٥٠٢م=٩٠٧هـ، مذهباً رسمياً للدولة الفارسية الجديدة التي أسسها الشاه اسماعيل (١٥٠١-١٥٢٤م=٩٠٦-٩٣٠ هـ)، والذي زعم أنه مـن نسل أحد الأئمة الإثني عشرية. لكن الموقع الديني و السياسي لشاه فارس، في عهد الدولة الصفوية، لم يخضع لدراسة وافية؛ و لكن ما عُرف هو أن العوام كانوا يُعدُّونه، في بعض الأحيان، مقدَّساً أو شبه مقدَّس، و هو تجسيد لأحد الأئمة الإثني عشر، و كان يُشار إليه، في أحيان أخرى، على أنه ولي الإمام الغائب.

وكان للقرار الخاص،باعتماد المذهب الشيعي في الدولة الصفوية،تأثير على عزل بلاد فارس عن جيرانها، و هذا في حد ذاته كان من الأسباب المهمة التي أدت إلى زيادة التلاحم الديني والقومي في داخل إيران، و يُقدَّر أن هذا التلاحم قد مهَّد لتطور الشعور القومي في القرن ١٩م [١].

يُلاحَظ أن هناك علاقة ما كانت قائمة بين الشيعة و الفرس، و كانت أسسها تقوم على قاعدة (وحدة المُضطَهَدين) الملاحقين من قبل السلطات الحاكمة سواء كانت أموية أم عباسية. فكان الاضطهاد مُوجَّهاً ضد كل متشيع،سواء كان عربياً أم فارسياً، وضد الفرس باستثناء بعض الكتبة والدهاقين في العهد الأموي.أما في العهد العباسي فكانت المحاباة بارزة تجاه الفرس لأسباب تتعلق بمصلحة الدولة العباسية، باستثناء من كان يُشتَمُّ منه رائحة عدم الموالاة للدولة، حتى ولو كان أقرب المقربين للخلفاء؛ حيث كان يُنزَل بهم أشد العقوبات.

كانت أسباب الاضطهاد، الذي كان موجهاً ضد الشيعة، سياسية في معظم الأحيان؛ أما الموجه ضد الفرس فكان لأسباب سياسية و عنصرية. فكانت ردة فعل الأول تبرز من خلال العمل على إسقاط الدولتين الأموية فالعباسية اللتين سلبتا الحق الشرعي لآل البيت في الخلافة. أما ردة فعل الثاني فكانت تبرز من خلال العمل على إسقاط الدولتين ثأراً مما لحق به من اضطهاد قومي، تحول فيما بعد إلى شعور قومي فارسي مضاد؛أصبحت فيه كل الوسائل مشروعة في صراعه ضد من يمارس الاضطهاد.

كان هدف إسقاط الدولتين الأموية و العباسية قاسماً مشتركاً بين الشيعة العرب والموالي الفرس؛ و شكَّل، بدوره، بداية الاحتكاك المباشر فالعيش المشترك لأجيال عديدة، وقد عمَّدته وحدة النضال والدم، الذي أُريق في الثورات المستمرة ضد العهدين معاً؛ ومهما يكن من أمر فإن العيش و النضال المشترك أحدثا تفاعلاً بين الفكرين، أخذ فيه كل منهما عن الآخر؛ وكان ذلك نتيجة عملية و منطقية و واقعية تاريخية تحصل بين جماعتين أو حركتين تعيشان الظروف ذاتها كما عاشها الشيعي العربي مع الفارسي.

---

(١) م. ن: ص ١٥١.

كان يقف في مواجهة الحلف الشيعي العربي و الفارسي حلف من السلطة السياسية الحاكمة (أموية أو عباسية) مدعومة من السلطة الدينية السُنِّيَّة.ولم يجمع هذه الكتلة أهداف مشتركة دائمة،إذ كان هم السلطة السياسي أن تخضع كل الرعايا لسلطتها السياسية، وأما الطرف السلطوي الديني فكان يعمل على إخضاع المذاهب الإسلامية على شتى اتجاهاتها وعقائدها لسلطتها المذهبية.

تحوَّل التناقض بين الكتلتين: السلطة والمعارضة إلى صراع مستمر وطويل برز في مظاهر كثيرة ومتشعبة. ويهمنا من تلك المظاهر -في بحثنا هذا- أن نبرز الجوانب الإعلامية والفقهية؛ وكان كل منهما قد أدلى بدلوه في بحريهما لتبرير نفسه والدفاع عن معتقداته. وقد شملت تلك التبريرات، فيما شملت، افتراءات مارسها كل طرف في حق الطرف الآخر؛ ولجأ كل منهما في تدعيم حججه إلى الفقه والتاريخ والسياسة.

فغايتنا من البحث تقتضي أن نتناول ما كان يقال في العلاقة بين الشيعة العرب والفرس؛ كما تقتضي التفتيش عما إذا كان هناك أية علاقة بين الشيعة والدعوة الشعوبية؛ وحيث أن هذه النقطة شكَّلت مادة للباحثين من عرب وأجانب، فكان لا بد من الإطلالة عليها بالشكل الذي وردت فيه عندهم.

ربط بعض المستشرقين بين الشيعة والشعوبية؛وكان لكل منهم أسبابه في هذا الربط:

- رأى المستشرق "دوزي" أن أصل العلاقة بين الدعوتين الشيعية والشعوبية يعود إلى أن الفرس يدينون بالملك والوراثة؛ وعلي بن أبي طالب- عند الشيعة- يجب أن يرث الخلافة من ابن عمه النبي محمد.
- أما " فان فلوتن" فبقول بتأثر الشيعة بآراء اليهود أكثر من آراء الفرس.
- و "براون" يرى أن الشيعة أخذوا عن الفرس نظرية الحق الإلهي.
- ويرى "فلهوزن" بأن حزب الشيعة أصبح ملتقى جميع الترعات المناوئة للعرب[(١)].

استند المستشرقون، الذين خاضوا في تحليل هذه العلاقة، إلى المصادر التي كُتِبَت في أثناء احتدام الصراع؛ وكان المقصود من كتابتها أن تمثل وجهة نظر السلطة السياسية (الغريم السياسي) وحليفتها الاتجاهات الإسلامية من غير المذاهب الشيعية (الغريم المذهبي).

كان للسلطات الحاكمة مصلحة في إثارة الرأي العام ضد الشيعة؛ إذ أنه لما ساءت العلاقة بين العرب والفرس، ولما كان الشيعة من المعارضة، لاحقتهم السلطات السياسية بوسائل التحطيم المادي والمعنوي؛ ومن تلك الوسائل أنها استغلَّت الشعور الملتهب ضد الفرس، بينما الشيعة كانوا حلفاء للفرس- للأسباب التي تكلمنا عنها في فقرات سابقة من هذا البحث- فقد تم رمي الشيعة بالشعوبية[(١)].

---

(١) نقلنا هذه الآراء عن د. الشيخ أحمد الوائلي: م. س: ص ص ٧٦-٦٨.

أرجع بعض أهل السنة أسباب اعتناق الفرس للتشيع إلى جملة أمور، منها:
- الأمر الأول: مصاهرة الحسين للفرس، إذ إنه تزوَّج ابنة يزدجرد، أحد ملوك ساسان.
- الأمر الثاني: التقارب في الآراء بين الشيعة والفرس، ومن ذلك مسألة الحق الإلهي.
- الأمر الثالث: إرادة هدم الإسلام عن طريق الدخول في المذهب الشيعي، والتستر بحب أهل البيت، ثم نقل أفكارهم الهدامة للإسلام: كالقبول بالوصية، والرجعة، والمهدي وغير ذلك [٢].

إن الخوض في مسألة من هذا النوع، و بهذه الدرجة من الحساسية، لارتباطها بالمعتقدات الدينية عند هذا المذهب أو ذاك، يجب أن لا ينسينا أن الوصول إلى الحقيقة أو جزء منها ليس بالأمر السهل؛ وأن الاستناد إلى الوثائق والمصادر القديمة ليس خالياً من الألغام الكثيرة، سيان كانت هذه المصادر للمدافعين عن الشيعة أم للمهاجمين من أهل السُنَّة أو أهل السلطة.

إن تحديد الهدف المراد أن نصل إليه يقتضي معرفة المنهج الواجب سلوكه للبحث عن هذه المسألة، فأي هدف نريد ؟

إن هدف الوصول إلى تبرئة الشيعة يقود إلى الاصطدام بحجج أهل السلطة وأهل السنة، أو بحجج من لا يريد البراءة لهم. كما أن الوصول إلى هدف إدانتهم، يقود إلى الاصطدام بحجج الشيعة أنفسهم، وإلى الغوص بالاتهامات الموجهة إلى أهل السلطة وأهل السنة، وإلى من يقف في صفهم.

لذلك فإن آلاف المجلدات التي كُتِبَت و صُنِّفَت للدفاع عن الشيعة أو للهجوم عليهم منذ مئات السنين، ولا تزال، سوف تزداد مجلدات أخرى لن تؤدي الهدف المرجو منها، وإنما سوف تزيد من عمق الهوة بين المذاهب في معركة الصراع بينها.

فلتلك الأسباب كلها، نرى أن الهدف ليس تبرئة هذا الطرف أو ذاك، أو إدانة لهذا أو ذاك، لأن المنطق المذهبي والفئوي سوف يعمل على تعميق الشرخ بدلاً من الاقتراب باتجاه التوحيد. فالهدف الذي نسعى إليه هو التنقيب و البحث عن بؤر التنافر في سبيل ردمها، كمرحلة على طريق التنقيب عن عوامل التلاقي في سبيل بناء المنطق التوحيدي.

إن سلوكنا نحو الهدف التوحيدي يحدد منهجنا في البحث والاستنتاج والتعليل على قاعدة موضوعية لا تحكمها أية خلفية تعصبية أو مذهبية؛ و هذا ما يعدنا عن الغرق في متاهات النفق التفتيتي.

---

(١) م . ن : ص ١١٢.
(٢) م . ن : ص ص ٧٦-٧٧.

لذا نرى أن النظر إلى نصف الكأس المملوءة، وليس إلى نصفه الفارغ فقط خير هاد لسلوك طريق البحث الشائك هذا. فالبديل لإفراغ النصف المملوء حتى يصبح الكأسُ فارغاً بالكامل، هو أن نلجأ إلى إملاء النصف الفارغ ليصبح الكأس مملوءاً. فالأسلوب الأول -كما نحسب- هو طريق لإفراغ تاريخنا من كل ما هو إيجابي؛ أما الأسلوب الثاني فهو إملاء هذا التاريخ بأجزائه الإيجابية، وهو في الوقت نفسه تجاوز للسلبيات بعد معالجتها بشـــكل موضـــوعي يؤدي إلى تطهير مستقبلنا من الأدران، ما أمكن إلى ذلك سبيلا، ومن السلبيات العالقة به.

ولذلـــك نحسب أن ما هو مطلوب منا- في مثل هذا العصر- أن نخرج من أوضاع دُفعـــنا إلى العـــيش فيها تحت حُمَّى التحديات في الماضي، وما زلنا نعيشها حتى الآن على الـــرغم من أن مئات من السنين فصلتنا عنها؛ وهي لسبب أو لآخر ما زالت تعيد بعض فصول الحمى التي تتحدى المشاعر، مشاعر الأطراف المذهبية بعضها للبعض الآخر؛ وهل من سبب غير نبش ذلك التراث السابق، ليس لنقده وتقويمه، بل لاستخدامه سلاحاً في الرد على الخصوم المذهبيين؟

ليس استطرادنا حول هذه النقطة إلا دعوة للمنهج الهادىء الواجب اتباعه في معالجة مسألة في غاية الحساسية؛ إذ خضعت العلاقات الشيعية - الفارسية لتقويمات من قبل المستشرقين وأهل السنة و بعض المتقوقعين قومياً؛ وحصل الرد عليها من منطلقات شيعية مذهبية.

و الذين عالجوا هذه المسألة، كالمستشرقين مثلاً، اعتمدوا على التراث الكبير المظلم للصراع العربي - الفارسي؛ وإن معالجتهم، على الرغم من أكاديميتها، لم تستطع الإحاطة بالخفايـــا النفسية و الوجدانية التي تراكمت لدى الأطراف المتصارعة، لأن النفس في حُمَّى المعـــركة تبقى مُستَفَزَّةً و مُستَنفَرَةً؛ وقد تستخدم في معارك مماثلة أسلحة كثيرة ومتنوِّعة، منها المشروع استخدامه أو غير المشروع.

أما الآخرون، فلن نقف كثيراً عند الأسباب التي حدت بهم لاستعمال هذا السلاح أو سواه لأنهم طرف في الصراع. ولكن هذا لن يعفينا من مهمة الإشارة إلى الطرف الثالث الذي يهمه إبقاء المعركة مستمرة؛ فهو لا فرق لديه إن كان هذا الطرف أو ذاك يمتلك موقفاً شرعياً أم لا يمتلك هذا الموقف.ليس معنى ذلك أن الاتهام يجب أن يُوَجَّه إلى الطرف الثالث، بل إن التفتيش عن دورنا نحن في عملية التوحيد هو الأولى و الأصلح، لأنه متى كشفنا علّتنا فإن الطرف الثالث سوف يُلغى دوره بشكل آلي وتلقائي.

لهذا، و في مواجهة حجج المستشرقين أو غيرهم، التي ساقوها لإثبات علاقة مبدئية

عقائدية لها صفة الاستمرارية بين الشيعة والفرس كحد أدنى، أو مع الشعوبية كحد أعلى، توجب استعراض بعض آراء المستشرقين ا لتي نعدها أكثر واقعية من الآراء السابقة، وغاية ذلك أن نكشف عن نصف الحقيقة الذي تناساه الآخرون، سواء كان من منطلقات هجومية هادفة أو في تحليلات يُراد منها الوصول إلى الحقيقة الموضوعية:

- يقول المستشرق فلهوزن صحيح أن آراء الشيعة تلائم آراء الإيرانيين، ولكن أن تكون هذه الآراء انبعثت منهم فليس صحيحاً.

- يقول آدم ميتز إن جزيرة العرب كانت شيعية، وكان للشيعة غلبة في بعض المدن؛ أما إيران فكانت سُنِّيَّة عدا مدينة قم؛ وكان أهل أصفهان يغالون في حب معاوية حتى اعتقد بعضهم أنه نبي مرسل.

- يؤيده المستشرق نولدكه، الذي يحسب أن بلاد فارس، في أجزاء كبيرة منها، تدين بالمذهب السني؛ و استمرَّ ذلك حتى العام ١٥٠٢م، عندما أُعْلِن التشيع مذهباً رسمياً فيها بقيام الدولة الصفوية[١].

إستناداً إلى المنهج الذي حددناه في بحثنا هذا، و استناداً إلى ما توصَّل إليه بعض الباحثين، نرى أن للحقيقة نصفين: أحدهما كان يضيع في غمرة الصراع السياسي مما ينتج عنه تشوش في الأبحاث التي اتخذت المنحى الأكاديمي، و سوف نناقش النتائج التي توصل إليها الباحثون، أو المسائل التي اتُخِذَت ذريعة في إدانة الشيعة، على قاعدة التقائها مع الشعوبية، حسب عناوينها الرئيسة:

١ - في تحديد مكان نشأة التشيع، ومراكز النشاط الشيعي:

لم يكـــن للشيعة موطن واحد ثابت، و لم يستوطنوا بقعة جغرافية وإقليمية بعيداً عن غيرهم من المذاهب الإسلامية الأخرى -كبلاد فارس مثلاً- بل إن بلاد فارس قد احتضنت أصحاب المذهبين السني والشيعي معاً. فلا يصح، في مثل هذه الحالة، أن تُلصَق أية تهمة إقليمية بأي من المذهبين بذريعة أن هذا أو ذاك من المذاهب متواجد في هذا الإقليم أو ذاك. ولهذا فإن الادعاء بأن الشيعة هم حلفاء الفرس بسبب سكنهم -على افتراض صحته- في أرض فارس، ينفيه أكثر من سبب، ومن هذه الأسباب: أن الشيعة كانوا يسكنون، أيضاً، شبه الجزيرة العربية و بلاد الشام و العراق؛ كما أن نشأة التشيع كانت نشأة عربية؛ و لم يكن الشيعة وحدهم من بين المذاهب الإسلامية الذين يسكنون بلاد فارس، و إنما كان للمذهب السني وجود واضح وكان السنة يمثلون أكثرية المسلمين في تلك البلاد.

---

(١) للمزيد من الاطلاع، راجع الوائلي: م . س: ص ص ٩٠-٩١.

ليس عامل التواجد الجغرافي سبباً أساسياً في تصنيف التحالفات بين القوى، أو أنه ليس سبباً كافياً، لأن التجاور الجغرافي و التواجد على مساحة جغرافية واحدة يؤدي دوراً إضـــافياً و لكنه ليس لاعب الأدوار الوحيد. و لن يغيب عن الذهن أن إبعاد الشيعة إلى خراسان، أحد أقاليم بلاد فارس المحاذية للحدود مع العراق، سبق ظاهرة التحالف بين الشيعي المقموع والفارسي المقهور. في ضوء هذا الواقع، كانت المصلحة السياسية لكل من الطرفين تشكل الجامع المشترك بينهما.

فإذا كان التواجد الجغرافي للشيعة في خراسان هو النصف الأول لحقيقة الواقع التاريخي، فإن نصفها الثاني يتمثل بالوجود السني الأكثر عدداً أيضاً؛ ولا يصح أن نحسب أن عامل الوجود السني في بلاد فارس يشكل نوعاً من التواطؤ مع الفرس ضد العرب. فإن ما جمع الشيعة مع الفرس، سواء كانوا يسكنون بلاد فارس أو غيرها من الأمصار الإسلامية الأخرى، هي المصلحة السياسية المشتركة؛ وأما الذي منع السنة من تأدية هذا الدور فهو وقوفهم إلى جانب السلطة العباسية لمصلحة سياسية أيضاً.

٢ – في تحديد الأصول الفكرية وتفاعلها مع بعضها البعض:

تدور الأصول الفكرية، تحديداً، حول مفهوم الحق الإلهي ونظرية الإمام المنتظر.

فبالنسبة للمفهوم الأول، إن ما يقوله الفرس فيه هو النصف الأول للحقيقة؛ أما الذي يقوله الشيعة حول الوراثة فإنهم لا يَعدُّون الإمامة متوارثة بل يذهبون إلى القول:بأن الإمام منصوص عليه من قبل الله تعالى[1] فهو النصف الثاني للحقيقة.

أما بالنسبة للمفهوم الثاني: فإذا كان ما يقال بأن الشيعة أخذوا عن الفرس نظرية الإمام المنتظر و هو النصف الأول للحقيقة؛ فإن الفرس و الشيعة لم ينفردا لوحدهما بهذه النظرية، بل لكل دين سماوي أم غير سماوي إمامه المنتظر، وهو النصف الثاني للحقيقة.

و استناداً إلى ما سبق، و إذا حسبنا أن المعرفة الإنسانية ليست دائرة مغلقة، بل هي سلسلة لامتناهية، تستند الحلقة منها إلى التي سبقتها، فإننا نرى أن نظرية الإمام المنتظر عند كل من الفرس و الشيعة حلقة لها أصولها في سلسلة المعرفة الإنسانية. فسواء صحَّت هذه النظرية أم لا، وسواء قبلها العقل أم لم يقبلها، فهذا موضوع آخر له علاقة بمناهج المعرفة وهي متعددة.

---

(١) م. ن: ص ص ٧٩-٨٢.

٣- في عامـــل المصـــاهـــرة:

حَســـب البعض أن مصاهرة الحسين للفرس كان دافعاً لتشيع الفرس، و هو النصف الأول للحَقيقة. .أما النصف الثاني فهو حول ما قد يثار عن عامل مصاهرة عبد الله بن عمر ومحمد بن أبي بكر، و قد تزوج كل منهما إحدى بنات يزدجرد ملك الفرس، أما أختهما الثالثة فقد تزوَّجها الحسين بن علي بن أبي طالب [١].

٤- في تحـــديد العوامل السياسية:

يحسب البعض أن التحالف الفارسي – الشيعي ضد الدولتين الأموية والعباسية اتهام للشـــيعة و هو النصف الأول للحقيقة. لكن وقوف الأرستقراطية الفارسية و أغنيائها وأصحاب الحظوة منهم إلى جانب الدولة العباسية هو النصف الثاني للحقيقة.

في هذا السياق نرى أن موقف الشيعة، في تلك العصور، ليس موقفاً معادياً للعرب؛ وإنما كان موقفاً معادياً للعهود السياسية التي سلبت، كما يحسب الشيعة، الحق الشرعي في الخلافة لآل بيت الرسول. ولهذا جمعتهم-كما أصبح واضحاً- مع الفرس وحدة المعارضة لتلك العهود، و لكنه كان لكل طرف منهما سبباً متميزاً في معارضته عن السبب الذي دفع الطرف الآخر للوقوف في صف المعارضة.

لو قُيِّض – افتراضاً- للشيعة أن يكونوا في سدَّة الحكم بدلاً من العباسيين، و مارسوا بحق الطبقة المتضررة من حكمهم مثل ما حصل للفرس على أيدي العباسيين، أكان يقف جماعـــة أهل السنة، كمتضررين من الحكم الشيعي، مع المضُطَهدين من الفرس موقفاً معارضاً للعهد الشيعي أم يقفون موقف المؤيد ؟

٥-في تحديـــد العوامـــل القوميـــة:

يعتقد الشيعة- في معرض الدفاع إزاء الاتهام الموجَّه إليهم بأنهم معادون للعروبة-بأن الأوائـــل منهم، و كذلك الجيلين الثاني والثالث هم عرب. مهد الشيعة الأول هو شبه الجزيرة العربية، ولغتهم هي اللغة العربية، ولا تُعَدُّ اللغة مجرد شكل أو قالب للمعنى "ولكنها عندهم تستبطن مشاعر وخواص أصلية في مضمون الرسالة، ولهذا أنزل القرآن بها؛ لذلك نرى جمهور فقهاء الشيعة يذهبون إلى عدم جواز القراءة في الصلاة والآذان وافتتاح الصلاة بغير اللغة العربية" [٢].

---

(١) لواساني، د. أحمد: **نظرات جديدة في تاريخ الأدب**: منشورات لواسان: بيروت: ١٩٨٨: ط٢: ص ٢٦٥.

(٢) م . ن : ص ٨٦. و ص ٩٩ وما بعدها.

يعدُّ الشيعة،أيضاً،أن الله تعالى كرَّم اللغة العربية عندما قال في كتابه العزيز﴿ وكذلك أنزلـــناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون ﴾ يوسف ١٢ : ٢. أما فيما له علاقة بضرورة كون الخلـــيفة عربياً، و هو السبب الذي انشطرت لأجله الفرق الإسلامية في اشتراط عروبة الخليفة إلى شطرين "كان الشيعة من الشطر الذي يؤكد على عروبة الخليفة لقول النبي ﷺ: الأئمة من قريش" [(١)].

ليس اشتراط عروبة الخليفة صادراً عن بواعث تعصبية أو عنصرية، و لكن -كما يحســب الوائــلي- الإســلام يشترط "عروبة الخليفة من دون انتقاص للآخرين أو بخس لمكانتهم أو قدح بإخلاصهم" [(٢)].

أما إذا ألغى الشيعة شرط عروبة الخليفة، فإنما ينقضون المبدأ الأساسي الذي قام عليه مذهب التشيع؛ لأنه لن يكون شيعياً من يؤمن بالخلافة لغير أبناء علي بن أبي طالب من زوجته فاطمة، ولأن هؤلاء الأبناء يخضعون في النسب للأب، فلا يمكن في مثل هذه الحالة إلا أن يكون أبناء علي عرباً، و لا يمكن للشيعة إلا أن يؤمنوا بعروبة الخليفة (الإمام) وقرشيته، لأن أبناء علي ما كانوا إلا عرباً قرشيين.

من هنا يتضح -كما يحسب الوائلي- أن التشيع "عربي بانتمائه ومهده ولغته وآرائه، ولأجل هذا ذكر الباحثون الموضوعيون أن التشيع عربي بكل خواصه، و أقصد بالباحثين هنا المتأخرين منهم، و ذلك لأن هذه المسألة لم تكن تشغل بال خصوم الشيعة في العصور الأولى، وإنما نشأت مؤخراً لأسباب كثيرة أهمها تحول الفرس إلى شيعة ابتداءً من القرن العاشــر الهجري، أما التاريخ الذي سبق القرن العاشر فالشيعة من الفرس كانوا فئة قليلة" [(٣)].

واستطراداً، وفي إطار الصراع على الخلافة بين العرب أنفسهم، أي بمعنى الصراع بين بذور المذاهب الإسلامية بانتمائها القومي العربي، و قبل أن تصبح الشعوبية ظاهرة واضحة المعالم، نحسب أن هذا الصراع كان سياسياً، و لم يكن ليندرج في دائرة الخلافات العقائدية الدينية. وما سوف نتناوله في تحليلنا هذا يدل على أن نظرية النص الإلهي بالإمامة لم تكن واردة، و لم تكــن قائمة على أسس واضحة، لأن الأئمة أنفسهم كانوا أطرافاً أساسيين في الصراع الذي كان دائراً حينذاك.كان هذا الصراع ينتهي أو يخبو كتعبير أدق على اتفاقات سياسية يكون أحد الأئمة طرفاً في هذه الاتفاقات، و لم تكن لتكتسب شرعيتها لولا موافقته؛ فلو كان يوجد نص إلهي بإمامة أولئك الأئمة لكان عليهم ألا يتنازلوا عن حقهم

---

(١) م . ن : ص ٨٧.

(٢) م . ن : ص ٨٨.

(٣) م . ن : ص ٨٩. راجع أيضاً ص ص ٩٥-٩٨.

بالخلافة و إلا فإنهم يخالفون أوامر الله. فالاتفاقات، إذاً، كانت ذات مصدر زمني وليست على قاعدة الأوامر الإلهية. وتدعيماً لوجهة نظرنا سنورد الاستشهادات التالية:

أ- في أثناء الصراع بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، إتفق الإثنان على مبدأ التحكيم لفض النزاع الذي كان دائراً بينهما؛ و قد كلّف كل منهما مندوباً ينوب عنه بالتفاوض على أن يكون حكم الحكمين المكلفين ملزماً لهما. وقد خلع نتيجة الاتفاق مندوب علي صاحبه، فهل يرضى الإمام أن يخالف أمراً إلهياً ينص على وجوب توليته الخلافة ؟ وهل يستطيع أبو موسى الأشعري-مندوب علي في التحكيم- أن يخلع صاحبه المنصوص على خلافته بأمر إلهي ؟

ب- موافقة الحسن بن علي على التنازل لمعاوية عن الخلافة.

ج- إعلان مبدأ التقية من قبل جعفر الصادق بعد أن اشتدَّ الضغط على الشيعة والتنكيل بهم في عهد العباسيين. ومبدأ التقية هذا لا نحسب أنه أمر إلهي، لأن الله سبحانه وتعالى عندما يبعث نبياً أو ينص على إمامة إمام /خليفة فإنه يأمره بالتبليغ وهو يكفيه شر الأذى؛ لهذا فإن مبدأ التقية ليس أمراً دينياً إلهياً بقدر ما هو تدبير أمني احترازي يتخذه رئيس جماعة دينية أو سياسية في ظروف القهر و الاضطهاد لتخفيف الأذى عن الجماعة ريثما تتوفر ظروف مناسبة للعمل العلني.

لهذه الأسباب مجتمعة، لم يكن مشروع التحالف الفارسي- الشيعي مشروعاً دينياً عقائدياً واضحاً، كما لم يكن قائماً على أسباب عدائية للعرب في جانبه الشيعي العربي، كما لم تكن له خلفيات فكرية اتفق الطرفان على أصولها. لكن هذا المشروع كان قائماً على ضرورة مواجهة الاضطهاد الذي شملهما بآثاره معاً، و الذي كانت تمارسه السلطات الحاكمة ضدهما. ولهذا كان حلفهما قائماً على خلفيات خاصة بكل من الفريقين.

وإذا كان الشيعة قد استعانوا بالفرس المضطَهَدين لإعادة الحق الشرعي بالخلافة إلى آل بيت الرسول، فإن الفرس قد استعانوا بالشيعة لإسقاط السلطات التي اضطهدتهم. وأما إذا كان الطموح الفارسي قد تطوَّر إلى حدود العمل لاستلام مقاليد السلطة لأسباب قومية عنصرية، فإنه لم يكن هناك ما يدل على أن الشيعة قد انخرطوا في المشروع القومي الفارسي في وجه أبناء قوميتهم.

إن مـــن دلائل غياب الاتفاق على إيصال أحد آل بيت الرسول للخلافة بين الطرفين الفارسي والشيعي العربي، هو أن زعماء الفرس، بعد أن كان يستتب لهم نعيم السلطة، كانوا يتركون الشيعة و نظريتهم في الحق الشرعي جانباً ويولون اهتمامهم في المحافظة على مصالحهم الخاصة. وما كان الفرس ليحالفون الشيعة إلا متى اشتمُّوا رائحة انقلاب ظهر المجن لهم من قبل خلفاء بني العباس، وذلك كعامل ضغط عليهم، و ليس تضحية منهم في

سبيل الحق الشرعي لأئمة الشيعة. أو ليس إعلان جعفر الصادق لمبدأ التقية، بين العامين ١٣٢هـ و١٤٨هـ، عندما كانت الثورة العباسية في أوج نجاحها و كان فيها أبو مسلم الخراساني في أوج مجده السياسي؟ أو لم يكن مبدأ التقية بسبب شدة الاضطهاد الذي مورس ضد الشيعة على الرغم من وجود الفرس- حلفاء الشيعة- في قمة السلطة ؟

ألم يختف الإمام المهدي المنتظر، بعد أن حجبه والده خوفاً عليه، في مرحلة التأثير الكبير للنفوذ الفارسي في العام ٢٦١هـ ؟ و للدلالة على أهمية التأثير الفارسي- في تلك المرحلة- يأتي استعانة المعتصم، الخليفة العباسي، بالعنصر التركي لتقوية سلطته و تدعيمها في وجه النفوذ الفارسي الذي بلغ حدوداً أجبرت الخليفة على أن يستعين بقوة أخرى لكبح الأطماع الفارسية.

إن سكوت الفرس على استئثار العباسيين بالخلافة، بل ومساعدتهم في المراحل الأولى على تدعيم هذه الخلافة، و سكوتهم على اضطهاد الشيعة على الرغم من توفر إمكانية الدفاع عنهم، ثم انقلابهم على العباسيين عندما وجدوا بأنفسهم المقدرة على تحقيق أطماعهم في الوصول إلى الخلافة، تجعلنا نرى أن العوامل القومية الفارسية كانت عندهم أقوى من أي انتماء ديني أو مذهبي؛ وهذا ما يدفعنا لأن نحسب أن الشيعة و الفرس كانوا على طرفي نقيض فيما له علاقة بالعامل القومي. فالشيعة كانوا يعملون على إيصال خليفة عربي من آل بيت الرسول،أما الفرس فكانوا يعملون على تدعيم مواقعهم في داخل السلطة أياً كان مذهب الخليفة الحاكم.

٦- في تحديد المعتقدات الدينية-السياسية:

كان للحلف العباسي- الشيعي- الفارسي الأسبقية على الحلف الشيعي- الفارسي. وكان لكل من الأطراف الثلاثة المتحالفة خلفياته السياسية المبنية على معتقداته الدينية، سواء كانت تلك الخلفيات مُعْلَنَةً أم مضمرة، باستثناء الأهداف الشيعية التي كانت واضحة ومعلنة على قاعدة إعادة الحق الشرعي بالخلافة لآل البيت. وكان كل من الطرفين الآخرين يعمل على تحقيق أهدافه المضمرة تحت غطاء الأهداف الشيعية.

كان كل من الطرفين: العباسي و الفارسي بحاجة إلى مبرر ديني يقنع به المسلمين بشرعية دعوته، فكان المبرر ينطلق من نقطة الصراع الشيعي- الأموي بعد أن خفّت حدة الصراع الخوارجي-الأموي، ومن بعد أن انتهى الصراع الزبيري- الأموي منذ عدة أجيال.

باستخدام الغطاء الديني السياسي، استطاع الحلف الثلاثي أن يجمع إلى جانبه الكثير من الأنصار والمؤيدين الذين أصابهم الضرر البالغ في أثناء العهد الأموي،وبلغ هذا التحالف من القوة أن أسقط الحكم الأموي.

بعد أن انتصرت الثورة العباسية أخذت الخلفيات السياسية أو السياسية الدينية تظهر جلية واضحة لكل من أطراف التحالف، فما هي تلك الخلفيات؟

أ- لم يكن للعباسيين نظرية فكرية أو دينية – مذهبية معلنة و صريحة يدافعون عنها، ولكنهم أعلنوا – بعد انتصارهم- أن لهم الحق في الخلافة كأبناء عم للرسول، وليس هناك من الورثة الذكور غيرهم، وإن أقربهم من الرسول كان عمه العباس.

ب- أما بالنسبة للفرس، فإنهم يؤمنون -فعلاً- و على قاعدة النظرية الزرادشتية، أن زرادشت لم يمت، وإنما غاب وسوف يظهر لبناء دولته من جديد؛ ولهذا فإن نظريتهم بالحق الإلهي لا تجيز لهم أن يؤسس دولة زرادشت ملك غير فارسي.

ج- أما بالنسبة للشيعة فإنهم يحصرون الإمامة / الخلافة بآل بيت الرسول من ابنته فاطمة وابن عمه علي بن أبي طالب، وهؤلاء ما كانوا إلا عرباً قرشيين.

إستنتاجاً مما سبق يتبيَّن أن بين العباسيين والشيعة والفرس فوارق شاسعة في النظر إلى مسألة الخلافة أو الإمامة، و تتراوح هذه المواقف بين أن تكون محصورة بأبناء عم الرسول أو بآل بيته، أم يتولاها أي مسلم بمن فيهم الفرس.

من خلال التباعد في المنطلقات حول بنية الخلافة للأطراف الثلاثة تتضح آنية الحلف بينها، كما تتضح آنيته فيما لو عمد طرفين إثنين منهم إلى عقد حلف ثنائي بمعزل عن الطرف الثالث. و لهذا نحسب أن التباعد في المنطلقات بين أطراف التحالف الثلاثي يصلح قاعدة لتقييم العلاقات الثنائية بين العباسيين والشيعة والفرس.

بإخضاع الأطراف الثلاثة للتجربة والاختبار، وجدنا أن أحد أطرافه وهم الشيعة قد خرج أو أُخرِجَ منه بعد انتصار الثورة مباشرة. و لم يقتصر الأمر على إخراجهم فحسب، وإنما أُنزِل بهم الاضطهاد العباسي والملاحقة أيضاً،وعلى مسمع ومرأى من الفرس كشركاء للعباسيين في السلطة.

لم يكن يجمع الطرفين الآخرين في داخل السلطة إلا اقتسام مغانمها، لأن نظرتهما الدينية والسياسية، بالنسبة للخلافة كانت متباعدة؛ ولهذا بات الصراع بينهما مستمراً، وكان من نتائجه أن تحوَّل الفرس إلى مشجِّع للثورات في وجه العباسيين، التي كان وقودها الشيعة العرب والفقراء من الفرس أو الطامحون منهم في الوصول إلى السلطة. أما الطرف العباسي فكان يقلب ظهر المجن لشركائه في السلطة من الفرس و كثيراً ما أوقع بهم قتلاً وذبحاً.

لم تكن هناك خصومات دائمة، كما أنه لم يكن هناك توافق دائم بين العباسيين والفرس على وجه الخصوص، أو بين الفرس والشيعة؛ وإنما كانت هناك أحلاف متحركة تفرض المصالح الفئوية قيامها. وعلى أساس هذه القاعدة يمكن أن نستنتج ما يلي:

كانت للفرس علاقات تجارية مع العرب منذ ما قبل الإسلام، واستمرت بعد ظهور الدعوة الإسلامية؛ و كانت بينهما علاقات جوار واختلاط بين السكان؛ وكانت هذه العلاقات متوترة أحياناً، و هادئة مستقرَّة أحياناً أخرى. أما توتر العلاقات بين الطرفين فكان لأسباب قومية وعنصرية تندرج في دائرة رغبة شعب، لأسباب مصلحية فئوية، في السيطرة على مقدرات شعب آخر.

جاء الإسلام حاملاً مبادئ العدالة و المساواة، السبب الذي دفع فقراء الفرس -من جملة أسباب أخرى- لى اعتناق الدعوة الإسلامية طمعاً في أن ينالهم من تلك المبادئ شيئاً يخلصهم من عنت الملوك الساسانيين واستغلالهم. وجاء افتتاح المسلمين لبلاد فارس لكي يرغم الفرس على الخضوع لسلطة يرأسها أناس من غير أبنائهم.

جعـــل سوء تطبيق العقائد الإسلامية من مبادئ الإسلام سراباً، فتحوَّل أمل الموالي- الفرس يأساً؛ وعندما تبادر إلى اعتقادهم أن السبب هو السلطات الحاكمة تحولوا إلى صفوف المعارضة بطلائعها الشيعية التي تدعو إلى تسليم الخلافة لآل بيت الرسول. ولما خضع الأمويون للتجربة وفشلوا في إحلال العدل و المساواة في أثناء استلامهم للسلطة، أصبحت الدعوة الشيعية هي الأمل الذي تطلع إليه الفرس في تحقيق مبادئ الإسلام في العدل والمساواة.

إغتـــنم العباسيون - أبناء عم الرسول- الفرصة للاستفادة من قوة المعارضة لصالحهم في الـــثورة ضـــد الأمويين، و ثم استلموا السلطة دون أبناء علي؛ وكانت الارستقراطية الفارســـية ساعدهم الأيمن؛ وعادت المعارضة لتولد من رحم الحلف السابق، و ليكون في طليعـــتها شـــيعة عـــلي ولكي تضم إليها فقراء الموالي من الفرس و أغنياءهم الطامحين للســـلطة، و شكَّل الشيعة القطب الأساسي في معارضة الأمويين، واستمروا في الموقع ذاته ضد العباسيين.

وكان الشيعة من العرب والشيعة من الفرس في صف سياسي واحد، تجمعهما مصالح مشتركة عبر مئات السنين، ولم تكن تلك التجربة الطويلة من المعاناة المشتركة، ومن الاحتكاك المباشر في الفكر والعادات والتقاليد لتمر من دون أن تترك آثاراً على الطرفين، ومن دون أن يكتسب أحدهما من الآخر فكرياً و اجتماعياً و سياسياً في عملية تفاعلية مستمرة.وكان من أهم ما جمعهما وحدة الاضطهاد، فالموجَّه منه ضد الشيعة كان لأسباب مذهبية تارة، ولأسباب سياسية تارة أخرى؛ أما الموجه منه إلى الفرس فكان لأسباب سياسية وقومية.

قادت وحدة الاضطهاد إلى وحدة المعارضة؛ أما وحدة المعارضة فقد أدت إلى قوَّتها وازدياد تأثيرها وهو السبب الذي أغرى النخبة من الطامحين إلى السلطة، فرساً و عرباً،

وكانت هذه مستفيدة من حالة التفاعل الشيعي- الفارسي. أما القاعدة الشعبية الواسعة فلم تكن تقطف من كل ذلك سوى الملاحقة والاضطهاد والجوع والموت.

و لكـــن على الرغم من وحدة المعارضة لم يكن التطابق كاملاً، و إنما شهد تاريخ العلاقة بينهما محطات افتراق كثيرة كانت تفرضها طبيعة المصالح واتجاهاتها، كمثل التناقض الذي حصل بين الإمام علي الرضا والفضل بن سهل الذي عمل على إقناع المأمون بقبول البيعة للخلافة، وذلك خلافاً للاتفاق الظاهري بين الشيعة -فرساً وعرباً- على أن تكون الخلافة من حق آل بيت الرسول. وكمثل نظرة أبي السرايا-قائد إحدى الثورات الشيعية- تجاه العجم عندما كان يدعو أنصاره للحذر منهم.

لم تكن العلاقة بين الشيعة العرب و الموالي الفرس -كما نحسب- علاقة ثابتة لها أهدافها البعيدة الواضحة المتفق عليها بأصولها الفكرية و السياسية و الدينية؛ و لكن أهمية تلك العلاقة أنها كانت رابطاً يستند إليه كل طرف لتقوية مواقعه وأسلوباً لتحقيق الأهداف الخاصة بكل منهما. وأياً كانت التأثيرات المتبادلة فإنها لم تصل إلى الحدود التي يضحي فيها أي منهما بمصالحه في سبيل مصلحة حليفه، إذ كانت المصلحة السياسية في الوصول إلى السلطة هي الهدف الأساسي على الرغم من أن وحدة المعارضة بينهما كانت تستظل بالعقيدة الشيعية.

فنحن نرى أنه لا بد عند دراسة العلاقات الشيعية-الفارسية من أن تكون من خلال دراسة التاريخ العربي- الفارسي في مختلف وجوهه السياسية والاجتماعية والفكرية والدينية والنفسية، لأن دراستها من خلال منظار الانحياز السياسي ستكون غير مجدية، والسبب- كما نحسبه-هو أن تعقيدات العلاقات الشيعية- الفارسية هي ذاتها تعقيدات العلاقات المذهبية الإسلامية سواء على المستوى العربي الخالص، أو على مستوى مختلف الشعوب التي انخرطـــت في محوريـــة المذهبية الإسلامية. فالمذهبية الدينية والمصالح السياسية بشكل عام وشامل هي السبب في الصراعات، وغيرها من العلاقات السلبية أو الإيجابية بين مذهبين أو بين شعبين هي النتيجة.

لكننا نرى، من جهة أخرى، أن هذه المسألة لا تلغي ما توصَّل إليه الفرس، حينما بنوا دولة فارسية تعتنق المذهب الشيعي الإثني عشري في العام ١٥٠٢م، وعملوا من خلالها على أن يستقطبوا جهود الشيعة في بلاد العرب، و أسست -تدعيماً لسلطتها السياسية- الحوزات العلمية، كمثل ما حصل في مدينة قم الفارسية، و فيها استثمروا جهود العلماء الشيعة أينما كانوا، وتخرَّج من صفوفها علماء وفقهاء.

الباب الثاني

الشيعة في لبنان
منذ العهد الأموي حتى الاستقلال
(٦٣٥م - ١٩٤٣م)



تقـــديـــم

إن مسألة البحث عن تاريخ مذهب من المذاهب الدينية في لبنان تصطدم بعوائق وصعوبات جمّة. تتعلق بعض هذه الصعوبات بالمنهج، وبعضها الآخر بعملية الفرز التاريخي للمعلومات إن وُجدَت.

أما **صعوباتَ المنهج** فلها علاقة في خداع المعلومات لأن إمكانية التناقض موجودة بين ما هو مطلوب الوصول إليه من نتائج موضوعية وما هو حاصل في الواقع. و بمعنى أوضـــح وأدق فإن ما رسمناه طريقاً للوصول إلى النتائج محدد بالمنطق الوطني، بينما الواقع الذي نبحث فيه هو واقع مذهبي فئوي؛ والأمران محكومان بعدد من الجوانب المتناقضة؛ ولهذا فإذا لم يكن الفرز دقيقاً بينهما، وإذا لم تكن المسافات المتناقضة بينهما واضحة، فإن الوقوع في أخطاء وعثرات كثيرة مسألة واردة، وهذا ما يقودنا إلى نتائج مضلِّلة.

مثل هذه الصعوبات المحتملة تلزم الباحث لأن يتنبه إلى أن تكون الحدود بينهما واضحة في ذهنه، وتوجب عليه أن يثير أسئلة قد تشكل تحذيراً له حتى لا تقوده خطاه، في أثناء البحث، إلى الوقوع في مزلقات تحيد به عن جادة الموضوعية.

يتمـــيز تاريخ لبنان، السابق والمعاصر، بالتداخل الكبير بين المذهبي والوطني. فهل نستطيع أن نرسم حدوداً للمذهبي وحدوداً للوطني ؟ وكيف ؟

أين تبدأ حدود الوطني وأين تنتهي ؟ وأين تبدأ حدود المذهبي وأين تنتهي ؟

وهل يلتقي المذهبي والوطني، أم يفترقان؟ وهل يلتقيان عند جوامع مشتركة ويفترقان عند أخرى ؟ وهل هناك إمكانية للجمع بينهما ؟

قـــبل الوصـــول إلى نتائج محددة، لا بد أن تبقى هذه التساؤلات مقياساً تستند إليه خطوات البحث، لكي تكون منبِّهاً يحول دون الوقوع في تناقضات قد تؤثِّر على النتائج.

أما الصعوبات في عملية الفرز التاريخي للمعلومات، فإنها لن تكون يسيرة، لماذا ؟

لأن تـــاريخ لبنان المكتوب هو تاريخ الطوائف فيه؛ وحيث إن تاريخ تلك الطوائف- ولا يزال- مشترَكاً و متداخلاً، ولأنها قد توزَّعت إلى مذاهب، و هذا ما يزيد العناء والحذر في البحث، فكيف سنواجه تلك الصعوبات والمحاذير حينما نقوم في البحث عن تاريخ الشيعة في لبنان ؟

ليس تاريخ الشيعة في لبنان منفصلاً عن تاريخ البقعة الجغرافية التي عاشت عليها تلك الطائفـــة. ولهذا التاريخ علاقة بتاريخ الطوائف الأخرى التي عاشت هي أيضاً على هذه البقعة أو على البقاع الأخرى المجاورة لها؛ وهذه العلاقة نابعة من الحياة المشتركة للطائفة الشيعية مع غيرها من الطوائف على قاعدتي التوافق تارة أو الافتراق تارة أخرى، أي على

قاعدة العيش المشترك أو على قاعدة الصراع، بما يمثّل هذا الاشتراك من عوامل التفاعل الإيجابي أو عوامل التنافر السلبي، وفي شتى مجالات الحياة من اجتماعية وفكرية واقتصادية.

لهذا كان الباحث يلجأ إلى انتقاء الوقائع التاريخية الخاصة بتاريخ الشيعة بمعزل عن الوقائع الخاصة بالجماعات التي تشاركها السكن أو الجماعات المجاورة لها، ثم يقوم بدراستها دون الأخذ في الحسبان العلاقات المشتركة بين هذه وتلك، وهذا عمل محفوف بكثير من الصعوبات والمطبات.

إن غايتنا هي دراسة الشيعة بوصفها ظاهرة إجتماعية و دينية لم تزل مستمرة منذ ثلاثة عشر قرناً تقريباً. تأثّرت بتاريخ المنطقة، و أثّرت فيه أيضاً على الصعد الفكرية والسياسية والاجتماعية والدينية. . . وأصبحت هذه الظاهرة ثابتاً في التاريخ الإسلامي، وشكّلت، أيضاً، ثابتاً في تاريخ لبنان. لهذا تنطلق دراستنا لها من زاوية تصورها محوراً يتفاعل مع الظواهر الأخرى المحيطة بها.

وحيث إن تاريخ الشيعة في لبنان لم يكن مستقلاً أو منفصلاً بوقائعه و أحداثه عما يحيط به، وحيث إن المؤرخين الشيعة أو غيرهم من المؤرخين لم يكتبوا كثيراً عن تلك الوقائع- وخاصة في العصر الوسيط- وإن ما كتبَ كان في إطار التاريخ العام للطوائف الأخرى، سواء كانت تلك الطوائف دينية أو سياسية، وجدنا أنه لا بد من فرز تاريخ الشيعة الخاص عن غيره من تلك التواريخ؛ و في هذا ما فيه من صعوبات، و إنها ليست مستحيلة و إن كانت صعبة؛ لهذا نحسب أن المنهج في الفرز يوصلنا إلى ما نتوخاه من الوصول إلى بعض النتائج.

ليس تطبيق منهج الفصل بين تواريخ الطوائف الدينية المعروفة في لبنان مستحيلاً، لأن لكـــل طائفـــة سمات أساسية في تاريخها الخاص على الرغم من تعددية طوائفه، وعلى الرغم من التداخل الموجود بينها. تكوّنت الطوائف في لبنان في خلال تسعة قرون (٦٣٥م -١٥١٦م)، وإن هذا "الزمن الطويل لم يساعد على إزالة التناقضات الطائفية، لذلك كان تاريخ لبنان الوسيط هو تواريخ طوائفه المختلفة...وكذلك فإن انحصار الطوائف في مناطق جغرافية خاصة بها، ساعد على تكوين مجتمعات خاصة" [١].

وســـوف تقابلنا صعوبة أخرى اعترضت الباحثين، الذين عملوا في البحث عن تاريخ جـــبل عـــامل - المنطقة الأساسية للشيعة الإثني عشرية- و يقول محمد جابر آل صفا إن هـــذه الصعوبة جاءت من الحوادث الكثيرة التي تعرضت لها تلك المنطقة. وعلى الرغم من وجـــود كثير من العلماء والساسة ورجال الدين، لم يؤلّف أحدهم أو يصنّف تاريخاً لها؛ حتى إن علماء التاريخ الشيعة قد انصرفوا عنه إلى المؤلفات الدينية. وقد يكون غياب أي

---

(١) مـــكي، محمد علي: م . س : ص٢٨١.

مؤلَّــف تاريخي عن جبل عامل هو آن المؤلفات التي وضعت (إن كانت قد وضعت) لعبت بها أيديٍ الضياع وبددها الحوادث، أو ربما تكون هناك أسباب أخرى[1].

و لم يكن فقدان المصادر التاريخية يشكل الصعوبة الوحيدة، وإنما مصادر المعلومات الخارجية كانت مفقودة، أيضاً، لأن "لبنان الجنوبي بدروزه و شيعييه ظلّ بلداً مغموراً. فلم يسترع أنظار الرحالة الأوروبيين، و لم يسجل لنا أحد من أهله شيئاً عن الحياة فيه" [2].

إن تركيز اهتمام الباحثين عن تاريخ الشيعة في لبنان -وكما سنفعل نحن أيضاً- على تاريخ منطقة جبل عامل، بشكل خاص، يعود إلى كون سكانه " يدينون بالإسلام على مذهب الشيعة الإمامية، بينهم قسم قليل من المسلمين السنة في الثغور، وقسم من النصارى في الداخل. و سكانه عرب خُلّص بنسبهم و عاداهم، متحدِّرون من عاملة بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان"[3].

وحيث إن بحثنا هذا يستند إلى التحليل التاريخي، و لا علاقة له بالتفاصيل سوى ما يفيد البحث؛ وحيث إن المؤرخين قد استندوا في كتابة تاريخ الشيعة في لبنان إلى تاريخ جبل عامل للأسباب التي ذُكِرَت سابقاً؛ فإننا بدورنا سنستند في بحثنا هذا إلى ما اتفق عليه أولئك من وقائع عامة أولاً، وإلى وقائع تاريخ الشيعة في جبل عامل بشكل أساسي ثانياً.

ولا بـــد من الإشارة، أيضاً، إلى أن الشيعة في تاريخ لبنان القديم و الوسيط، كانوا متعددي الفرق: (الإثني عشرية -الإسماعيلية -النصيرية -القرامطة) و قد نقع في بعض الملابسات من جراء هذه التداخلات بين الفرق من حيث الوقائع و التفاصيل التاريخية، إلا أن ذلك لن يعيق منهج البحث. و لكن ما ينطبق على التاريخين القديم و الوسيط من حيث الغموض، فإنه يبدو أكثر وضوحاً في تاريخ لبنان الحديث.

من بعد أن حددنا منهج البحث القائم على الحذر من الوقوع في مطب التناقض بين ما هو وطني وما هو مذهبي، وعلى ضرورة فصل أو فرز تاريخ الطائفة الشيعية-كجزء من تاريخ لبنان المتعدد الطوائف- نرى أنه من المفيد أن نزوِّد البحث بملاحق تاريخية إجمالية وموجزة لكي تساعد القاريء كلما وجد ذلك ضرورياً لربط نقطة ما في التاريخ الشيعي بما سبقها أو بما أعقبها من تاريخ لبنان العام.

إن الملاحق التاريخية التي يستطيع القاريء أن يعود إليها هي التالية:

- تقسيم تاريخ جبل عامل السياسي.

---

(١) آل صفا، محمد جابـــر: **تاريخ جبل عامـــل**: دار النهار للنشر: بيروت:١٩٨١: د . ط: ص ص١٥-٢٣.

-راجع، أيضاً، علي الزين : **للبحث عن تاريخنا**: م . س:ص ص ١٣٤-١٣٨.

(٢) حـــتي، فيليب: **لبنان في التاريـــخ**: دار الثقافة: بيروت:١٩٨٠: ط١: ص٤٩٥.

(٣) آل صفا، محمد جابر: م . س : ص ٢٤.

- لبنان والسلطات الحاكمة في الدور القديم.
- خريطة التوزع الشيعي في لبنان، وتطورها منذ النشأة حتى القرن١٥م.

واستكمالاً للمنهج الذي سنتبعه في هذا البحث - منهج اعتماد قاعدة الانتماء الوطني والقومي- سنقسم الباب الثاني إلى فصلين، وهما:

الفصل الثالث: الشيعة و مرحلة ما قبل تمظهر الفكر القومي العربي.

الفصل الرابع: الشيعة في لبنان و مرحلة تمظهر النهضة القومية والوطنية.

الفصل الثالث

الشيعة في لبنان
و مرحلة ما قبل تمظهر الفكر القومي العربي

(منذ العهد الأموي حتى نظام المتصرفية في العام ١٨٦١م)

تمهيد

إن المنطقة التي نتكلم عنها سُمِّيت في الكتب القديمة (جبل عامل)؛ أما في الكتب الحديثة فسميت (بلاد بشارة)؛ ودُعيَت كذلك بجبل الخليل وجبل الجليل.

ينقسم جبل عامل إلى قسمين: جنوبي و شمالي و بينهما نهر الليطاني. أما حدوده فمختلف عليها. لكنه- حسب ما جاء عند محمد جابر آل صفا، الذي صنَّف كتابه في الربع الأول من القرن ٢٠ م-كانت على الشكل التالي: "إنها تحد من نهر القرن بالقرب من ترشيحا وضواحي عكا جنوبي قرية الزيب من أعمال فلسطين، إلى النهر الأولي المعروف قديماً بنهر الفراديس الفاصل مجراه بين مقاطعتي الشوف و جزين بالقرب من صيدا شمالاً، ومن شواطيء البحر المتوسط غرباً، إلى واحة الحولة والنميط إلى نهر الغجر ووادي التيم شرقاً" [١].

أما بالنسبة إلى سكانه، فهم عرب خُلَّص بنسبهم و لغتهم و عاداتهم، متحدرون من عاملة بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان، وهي قبيلة هاجرت من اليمن إلى أطراف الشام قبل الميلاد بثلاثمائة سنة على وجه التقريب بعد تدفق سيل العرم وإثر انهيار سد مأرب[٢].

إن إثبات عروبة سكان جبل عامل-كما اتفق عليه الباحثون- لم يمنع بعض المصادر في التاريخ العربي من أن يردَّ الشيعة، في جبل عامل، إلى الأصل الفارسي؛ وقد تأثَّر الأب

---

(١) آل صفا، محمد جابر: م . س : ص ٢٤.

(٢) م . ن : ص ص ٢٤-٢٥.

لامـــنس **Lamens** ، في أبحاثه الأولى، بهذه المصادر؛ و لكنه تراجع عن اعتقاده السابق، وأثبت فيما بعد أن شيعة جبل عامل لا يرتبطون بالأصل الفارسي(١).

أما التحديد الجغرافي لجبل عامل، فقد تعرَّض لتعديلات أساسية بعد معاهدة سايكس- بيكو، التي عقدت في خلال الحرب العالمية الأولى بين فرنسا وإنجلترا في أيار من العـــام ١٩١٦م= ١٣٣٤هـــ؛ وبعد معاهدة لوزان في العام ١٩٢٣م=١٣٤١هـــ، وقد اقتُطعَت مساحات أخرى من أراضيه بعد الاغتصاب الصهيوني لأرض فلسطين في العام ١٩٤٨ م= ١٣٦٧هـــ، وضُمَّت إلى الحدود الشمالية لأرض فلسطين المغتَصَبَة.

وفي الأحوال جميعها، وكما اتفق جميع من كتبوا عن تاريخ جبل عامل، فإن المصادر التاريخية لا تقدِّم للباحث إلا شذرات قليلة عن عاملة وجبلها وسكانها وتاريخهم السياسي؛ أمـــا التاريخ الخاص والداخلي لجبل عامل فهو تاريخ القرى والحواضر و تاريخ الأعيان البارزين في هذه المنطقة (٢).

---

(١) مـــكي، د . محمد كاظم : **الحركة الفكرية والأدبية في جبل عامل**: دار الأندلس: بيروت: ١٩٨٢: ط٢: ص ص ١٣-١٦.

(٢) م . ن : ص ١٨.

I- المذهب الشيعي ينتقل إلى لبـــنان في العهد الأموي.

انتقل التشيع إلى جبل عامل على إثر علاقات محدودة ناجمة عن زيارات قام بها بعض الصـــحابة وكبار الشيعة للبنان كأبي ذر الغفاري وسلمان الفارسي الذي زار دمشق، ثم جاء إلى بيروت، وعلى هذا يكون التشيع قديم العهد في جبل عامل[1].

وإن كـــان آخـــرون قـــد اتفقوا حول زمن النشأة، فإنهم اختلفوا حول الأشخاص والأسباب، وهكذا "تروي الأخبار أن معاوية جعل من لبنان الجنوبي منفى لأخصامه، ومن ذلـــك نفـــيه لأبي ذر الغفـــاري إلى الجنوب بسبب أفكار أبي ذر الغفاري الثورية الدينية المتطرفة"، ولهذا "يبدو من الأخبار والتقاليد الشيعية، أن الشيعة ظهرت في العهد الأموي في جنوب لبنان، فقد نُفِيَ أبو ذر الغفاري إلى الجنوب في عهد معاوية، و كان تنقله الدائم ما بين ميس الجبل والصرفند" [2].

و استطراداً تبيَّن بطلان ادِّعاء بعض المصادر التي ربطت العامليين بالأصل الفارسي، فإن ربط التشيع في جبل عامل مع حركة التشيع في إيران كان محاولة عقيمة؛ وحول هذا يثبت آدم ميتز أن التشيع في بلاد فارس جاء متأخراً عنه في الأمصار العربية، إذ أنه كان محصـــوراً - حســـب ميـــتز- في الكوفة وسائر شبه الجزيرة العربية، بينما التشيع في جبل عامل-حسب محمد كاظم مكي-كان قبل القرن الرابع الهجري[3].

إن اتفاق الباحثين على أن تاريخ نشأة التشيع في جبل عامل جاء مترافقاً مع العهد الأمـــوي، وعلى أيدي أبي ذر الغفاري؛ و على الرغم من أنه نُفِيَ بإرادة أموية، فإن مرحلة النشأة تلك لم تؤرِّخ لأي عملٍ معادٍ قاده الشيعة في جبل عامل ضد الأمويين، و على العكـــس ممـــا كـــان يحصل في الشامِ والعراق.وقد تكون الأسباب-كما نحسب- مرتبطة بطراوة العود عند شيعة جبلِ عامل أولاً، و الجو العام في المقاطعات اللبنانية الذي لم يقف في وجـــه الأمويـــين ثانـــياً، حيث "كانت المناطق اللبنانية قد استكانت للحكم الأموي وارتاحـــت إليه، منذ أن وضع الوليد بن عبد الملك الحل الجذري لمشكلة الجراجمة، حلاً اقتصادياً وحرية دينية ومساواة اجتماعية بالمسلمين" [4].

---

(١) مـــروَّة، علي: **التشيع بين جبل عامل وإيران** : رياض الريس للنشر: لندن : ١٩٨٧: د .ط:ص ١٣.

(٢) مكي، محمد علي: م . س : ص ص ٣٤ و ٥٦. -راجع، أيضاً، محمد جابر آل صفا: م . س:ص٢٣٣.

-راجع، أيضاً، علي الزين : **للبحث عن تاريخنا**: م . س : ص ص ٧٦-٧٩.

(٣) مـــكي، د . محمد كاظم: م . س: ص ١٧.

(٤) مـــكي، محمد علي : م . س : ص ٥٩.

II – شيعـــة لبنان ينخرطون في الثورات ضد العباسيين.

من بعد أن استقرَّ الوضع لصالح العباسيين لفتت أنظارهم نقطة الضعف في دولتهم المتمثلة بالجماعات المقيمة في الجرود اللبنانية، لهذا السبب عمد أبو جعفر المنصور إلى تشجيع القبائل العربية على الاستيطان في تلك الجبال.

كانـــت قبيلة التنوخيين هي القبيلة الأولى التي انتقلت إلى لبنان في العام ٧٦٣ م= ١٤٥ هـــ. وقد أثبت الأمراء التنوخيون مقدرة وكفاءة، إذ أنهم حموا السواحل و الجبال المشرفة على بيروت من غارات الجراجمة في الجبل.

وهكذا بدأت في لبنان أول إمارة عربية إسلامية، هي الإمارة التنوخية، التي ظلّت مســتمرة حتى العهد العثماني. وقد عرف لبنان إلى جانب هذه الإمارة مقدمية الموارنة في الجبال الشمالية وكسروان، وابتدأت بذلك تظهر معالم الكيان الذاتي في لبنان.

ويبدو أن تشجيع الدولة العباسية قد دفع بجماعة ثانية من التنوخيين إلى الانتقال إلى لبنان، حيث استقرَّت هذه الجماعة في قصر نبًّا في العام ٨٢٠ م =٢٠٤هـــ. وبذلك أصبحت القبائل التنوخية مسيطرة على الساحل والجبل الأوسط والداخل[1].

ولكن الدولة العباسية أخذت تواجه – منذ مطلع القرن٩ م = القرن ٣هـــ-"أزمات خطيرة سياسية و اجتماعية و دينية و اقتصادية، كالصراع على منصب الخلافة، و الصراع القومي الذي عُرِف بالشعوبية، والصراع المذهبي بين السنَّة والشيعة، والصراع بين الأغنياء والفقراء" [2]. واستمرت هذه الحال فأدَّت إلى تمزُّق الدولة العباسية إلى دويلات متناحرة.

أخـــذت مواجهة الدولة العباسية لهذه المتاعب تنعكس سلباً على مصالحها في لبنان، ولهذا السبب تفجَّرت عدة ثورات ضدَّها، وكان أهمها ثورتي أبي العميطر و المبرقع. فأخذ الشـــيعة، في تلك المرحلة بالذات – مرحلة تفجر الثورات في وجه الدولة العباسية– جانب الثائرين؛ و هنا نفترض، استقراءً للأحداث التاريخية في لبنان، أن انخراط الشيعة في الأعمال المضادة للعباسيين يشكل بدايةً لتكوينِ الشخصية الشيعية في لبنان، و بداية لبناء ذاتها كطائفة طامحة لأن تلعب دوراً سياسياً، وليكن هذا الدور تحت قيادة الآخرين. وكان من أهم الثورات، التالية:

١– ثورة أبي العميطر:ادَّعى، في العام ٨١١م=١٩٥هـــ، رجل يدعى أبو العميطر بأنه مهدي منتظر؛فقاد ثورة ساندته فيها القبائل اليمنية؛وقد سانده،أيضاً،سكان المقاطعات

---

(١) م . ن : ص ص ٦٩-٧٠.

(٢) م . ن : ص ٧٨.

في جبل عامل و صيدا والبقاع. و يُظَنُّ أن بعض سكان جبل عامل ووادي التيم - في تلك المرحلة- كانوا على مذهب التشيع، و لهذا مشوا معه في ثورته، لأن له انتساباً بالإمام علي بن أبي طالب[1].

٢- ثـــورة المبرقـــع:وادَّعى، أيضاً، في العام ٨٤٠م=٢٢٥هـــ،رجل يُدعى المبرقع بأنه الرجل المنتظر، و أعلن ثورته في ذلك العام، فساندته قبيلة عاملة في جنوب لبنان. وكان المبرقع يعتمد في ثورته على الفلاحين، و يُعتَقَد أن الفلاحين في الجنوب و البقاع لم يكونوا راضين عن سياسة العباسيين، لأن الضرائب كانت ترهقهم، وهذا ما يفسِّر مساعدهم لثورة المبرقع، والتي قامت بشكل أساسي على أكتافهم[2].

٣- ثورة القرامطـــة: بدأت طلائع القرامطة تصل إلى بلاد الشام، في العام ٩٠١ م =٢٨٨هــــ، و كـــان مقـــدَّم القرامطة من بني تنوُّخ، و هو جهير بن محمد التنوخي؛ ولذلك ساندهم تنوخيو وادي التيم في معاركهم. و يحسب محمد علي مكي أنه يظهر من خـــلال التحالف بين تنوخيي وادي التيم والقرامطة أن الدعوة الشيعية كانت منتشرة في المـــناطق الجنوبية من لبنان، ولذلك ظهر التحالف بسرعة. ولكن لم تستمر دولة القرامطة طويلاً إذ قُضِيَ عليها في العام ٩٠٥م=٢٩٢هـــ؛ لذلك لجأ القرامطة إلى المناطق الجبلية في غربي بلاد الشام، ومنها لبنان في أعالي الشوف وكسروان؛ وهناك بنوا دولتهم في عين دارا وترشيش والعبادية وعبيَّه والمختارة ودير كوشه وزكريت.

ويعود السبب في القضاء على القرامطة بهذه السرعة إلى جملة من الخلافات كانت قد حصلت بين القرامطة و الدعاة الإسماعيليين شمال بلاد الشام أولاً، و خلافهم مع الدعاة الفاطمـــيين ثانـــياً، وانهيار الطولونيين ثالثاً، مما سمح للمكتفي- الخليفة العباسي- أن يجهِّز جيشاً يجتاح فيه بلاد الشام، ويقضي على دولة القرامطة في لبنان[3].

بعد استقرار الدعوة الفاطمية في المناطق الجبلية،إستطاع الحمدانيون- في النصف الثاني من القرن١٠م=ال٤هـــ- أن يؤسسوا دويلتهم في حلب، وأسهموا في بثّ التشيع في الشـــمال؛ بينما أخذت القرمطية طريقها للانتشار في الجنوب، وبقيت منطقة بعلبك متأثرة بالسُّنَّة، ومرتبطة بالأخشيديين في دمشق[4].

---

(١) م . ن : ص ص ٧١و٧٥.
(٢) م . ن : ص ص ٧٢و٧٦.
(٣) م . ن : ص ص ٨٢و٨٣.
(٤) م . ن : ص ٨٥.

وحتى ذلك الوقت، وتحديداً أوائل القرن١١ م، كانت أحوال علماء جبل عامل تكاد تكون مجهولة[١].

٤- العهد الفاطمي: تعثُّر الشيعة في توحيد دويلاتهم: أصابت الفوضى السياسية، في العهد الفاطمي، بلاد الشام و بعض المناطق اللبنانية في الداخل. أما المناطق الساحلية فقد ظلّت بعيدة عن تأثير هذه الفوضى؛ و أسباب ذلك أن بعلبك والمناطق البقاعية القريبة من بلاد الشام كانت تتأثر بسياسة أمراء دمشق أكثر من المناطق الساحلية. و لهذا تفاوتت أوضاع المناطق اللبنانية، ونرى أن التنوخيين قد ضعفت إمارتهم في خلال تلك الفترة، ووقع الانقسام بين أمرائهم مما أضعف كيانهم السياسي. وأما الجراجمة في شمالي لبنان فقد خلدوا إلى السكينة، بينما انتشرت الدعوة الشيعية في معظم المناطق اللبنانية [٢].

اصطدمت الدولة الفاطمية،التي تنتسب للمذهب الشيعي الإسماعيلي، بمعارضة طرفين شيعيين عندما أقدمت على التوسع في بلاد الشام ولبنان، وهما:

الأول: عندما حاول الفاطميون السيطرة على بلاد الشام بكاملها رفض الحمدانيون "الدخول في طاعتهم على الرغم من وحدة المذهب الشيعي الذي يجمع الفريقين، واضطرت الدولة الفاطمية إلى مهاجمة الحمدانيين، ولكن هؤلاء استنجدوا بالبيزنطيين مما أدى إلى التدخل البيزنطي" [٣].

أما **الثاني**: فيعود إلى الصراع الذي حصل بين الفاطميين وإمارة صور التي أسسها ابن عقيل، في العام ١٠٤١م=٤٣٢هـ، الذي استنجد بالسلاجقة الأتراك عندما حاول الفاطميون الضغط على صور،، فساعدوه وفكوا الحصار عن المدينة ولكنه لم يقف موقف العداء منهم، بل كان موقفه هذا تعبيراً عن سياسة التوازن التي حاول اعتمادها بينهم وبين السلاجقة. ولكنه عندما خرج على هذه السياسة أضرَّ بمصالح الفاطميين، عندها عمدوا إلى محاصرة المدينة و احتلوها و عينوا حاكماً فاطمياً عليها. وعندما حاول الحاكم الجديد أن يعود إلى حظيرة السلاجقة ثار أهالي صور ضده، وأعلنوا تمسكهم بتشيعهم، مما دفع الجيش الفاطمي لاحتلال صور مجدداً و نهب أموالها [٤].

كانت تلك الحقبة التاريخية محطة لاختبار مدى تأثير المذهبية على العلاقات بين المذهبيين، وأعطت مؤشراً واضحاً على أن وحدة المذهب بين جماعتين لا تؤدي بالضرورة

---

(١) مروة، علي: م . س : ص ١٣.
(٢) مكي، محمد علي: م . س : ص ٩٦.
(٣) م . ن : ص ٩١.
(٤) م . ن : ص ص ١٠٢-١٠٣.

إلى وحدة المواقف. وإذا كان العكس صحيحاً، فما معنى أن تكون دولة شيعية تمتلك مقومات إثبات وجودها وقوتها، ولكنها على الرغم من ذلك تُقابَلُ من المنتمين إلى المذهب ذاته بعصيان ضد سيطرتها، كما وتمتنع عن مساندتها والانضمام إليها في وحدة سياسية ؟

فما هي، إذاً، دوافع الالتقاء والافتراق بين جماعات المذهب الواحد ؟

لا بد من إلقاء الضوء على الظروف التاريخية التي كانت سائدة، والتي حصلت فيها التناقضات والصراعات بين قوى المذهب الشيعي.

كانت عدة عوامل تميِّز تلك الحقبة التاريخية، ومنها:

- عدم استطاعة الخلفاء العباسيين أن يمسكوا بأطراف الدولة كلها.
- تشرذم الدولة العباسية إلى دويلات عديدة متنافرة قومياً ومذهبياً، متناحرة فيما بينها؛ ما أن تغيب إحداها حتى تحل مكانها دويلة أخرى.
- تشرذم الشيعة إلى فرق متنافرة، ومن أهمها: الإثني عشرية، والإسماعيلية التي تفرع عنها كل من القرمطية والإسماعيلية النزارية. . .

في أثـنـاء النشأة الأولى لم يكن باستطاعة الشيعة أن يؤسسوا دولة تتميز بالشخصية الشيعية، و تشكِّل مشروعاً يقف على رجليه، لهذا اقتصر دورهم على مساندة هذه الثورة أو تلـك؛ فإذا نجحت الثورة التي يساندونها لم ينلهم من النجاح سوى الاستقرار لمدى زمني محدود، وإذا لم تنجح يعودون إلى التقوقع مجدداً بانتظار المستقبل.

ولكن ماذا كان يخبِّئ المستقبل؟ فهل يكون أفضل؟ وهل تتغير الأحوال إذا استطاعت دويلة شيعية أن تقف على رجليها ؟

كانـت الدولـة الحمدانـية (٩٤٤-١٠٠٣م=٣٣٢-٣٩٣هـ) في حلب شيعية، وكانـت الدولـة الفاطمية (٩٠٩-١١٧١ م=٢٩٦-٥٦٦هـ) في مصر و شمالي أفريقيا شيعية أيضاً، فكيف كانت العلاقات بينهما ؟

كانت المصلحة السياسية لأصحاب الدويلات تتغلب على أية مصلحة أخرى؛ إذ كيف يقتتل طرفان ينتميان إلى مذهب ديني واحد ؟

قد يكون السبب في اقتتالهما أنهما ينتميان إلى فرقتين مختلفتين في داخل المذهب الواحد. ولكن هل يجمع أي منهما مع طرف ثالث ينتمي إلى دين آخر أو إلى مذهب آخر أكثر مما يجمعهما ؟ وهل ما يجمع الحمداني مع البيزنطي أكثر مما يجمعه مع الفاطمي حتى يستنجد به ضد الفاطمي ؟ لماذا لم يجتمع الحمداني الشيعي مع الفاطمي الشيعي ؟

لقد عانت الدويلة الحمدانية من عداء كل من البيزنطيين والفاطميين على حد سواء؛ و لم ينضم الحمدانيون إلى الفاطميين إلا هرباً من مكابدتهم عداء الدولتين معاً [1]، ولو أنه توفر لهم ما يقوي صمودهم في وجه الدولتين معاً لما كانوا قد استسلموا للفاطميين.

---

(١) حـتي، فيليب: **تاريـخ العـرب**: دار غندور: بيروت: ١٩٧٤:ط٥: ص٥٣٢.

أعطت الأحداث التاريخية دلالة على أن روابط العقيدة المذهبية، وكذلك روابط العقيدة الدينية الواحدة، لم تبن رابطة وثيقة بين جماعتين تنتميان إلى دين واحد أو حتى مذهب واحد. فأي منهما لَم تستطع أن تفرض عوامل الالتقاء بدل عوامل الصراع والافتراق بين الدويلات العباسية، التي ينتمي بعضها إلى المذهب الواحد؛ وكانت تتم الفرقة والتباعد بينها على الرغم من أن كلاً منها كانت تقاتل و تبني نفسها باسم الدفاع عـــن العقـــيدة الإسلامية أو عن العقيدة المذهبية - الدينية. و لم يقتصر الأمر على هذا الحد وإنمـــا كـــان أحد طرفي الصراع من ذوي المذهب الواحد أو من ذوي العقيدة الإسلامية الواحـــدة، يـــلجأ إلى طلـــب النجدة، أو إلى الاستقواء بطرف خارجي لا يرتبط و إياه بأواصر العقيدة الدينية، حتى ولا بروابط الجنس الواحد.

فهل لما حصل في التاريخ حول هذا الأمر من تفسير ديني ؟ أم عرقي ؟ أم عائلي ؟ أم قومي ؟ أم مصلحي ؟ أم أن لذلك تفسيراً يتناول هذه العوامل مجتمعة ؟

كل ما نستطيع أن نحكم به حتى الآن هو أن ظروف التجزئة و التنافر و الافتراق كانت الظاهرة الأبرز بين الأفرقاء الإسلاميين على صعيد العلاقات السياسية أو على صعيد العلاقـــات الدينية؛ و لم نجد من خلال تلك الأحداث / الصراعات ما نستطيع أن نقول إنه كان للتجانس الديني أو المذهبي أو حتى القومي تأثير إيجابي على تغليب عوامل الوحدة على عوامل التشتت و الفرقة. فإذا أسقطنا تلك العوامل فلن نجد دونها إلا قوقعة سياسية محلية، أو طموحاً سياسياً محدوداً لفرد واحد شبق للسلطة أو لجماعة ضعيفة تخشى إذا ما ارتضت إذابـــة نفسها في كيان أكبر منها، حتى ولو كان ذلك الكيان من الجنس والعرق والدين والمذهب ذاته، أن تضيع مكتسباتها الفئوية.

بلغت الدولة العباسية- في تلك الحقبة التاريخية، حقبة الدويلات-أوج ضعفها؛ فبعد أن تمزقت إلى دويلات، أصبح الكثير منها بعيداً عن رقابة الدولة المركزية في بغداد، أو أنها تمردت على سلطة الخليفة و لم يعد يربطها به إلا الاعتراف به إسمياً لإضفاء الشرعية الإسلامية الشكلية على نفسها. وكان الدين الإسلامي، في الوقت ذاته، قد تشرذم إلى عشرات الفرق المتناحرة، فلا الدولة بقيت دولة الإسلام، ولا الإسلام بقي ديناً واحداً.

لم يبق من الدولة سوى رمز الخلافة الإسلامية، لا سيطرة فعلية لها لأن الدويلات كانت تمارس ما يتناسب مع مصالح المجموعات الحاكمة فيها، أو الأفراد الحاكمين؛ وكان العامل العرقي أحياناً و العامل المذهبي، أحياناً أخرى، يلعب الدور المؤثر في البناء السياسي لتلك الدويلات على شرط أن يؤمن المصلحة الفئوية للحاكمين.

استطاعت بعض الفرق المذهبية أن تؤسس لنفسها دويلات تمارس الحكم على طريقتها، سياسياً وعقائدياً إسلامياً؛ ولم تكن الدويلات، التي تنتمي إلى مذهب واحد، تطمح إلى توحيد دويلاتها، بل كانت مصالح الحاكمين أو من يمثلونهم هي المسيطرة.

في ظل تلك الظروف راحت المجموعات المتقاربة في المذهب تتكوَّن وتتسوَّر في داخل مناطق خاصة بها في غرب بلاد الشام المعروف حالياً بلبنان؛ وكانت تلك الأسوار الجغرافية تمنعها في معظم الأحيان من أن تعقد روابط وعلاقات مع غيرها من الدويلات التي تجمعها معها العقائد المذهبية القريبة جغرافياً منها أو البعيدة - إلا بما يتناسب مع مصالحها الفئوية الخاصة، فتعقد التحالفات أو تخوض الصراعات ضد بعضها البعض انطلاقاً من تلك المصالح.

ففي أواخر القرن ١١م=٥ هـ، وقبل بدء الحملات الصليبية على المشرق الإسلامي، كان التوزع الطائفي في المقاطعات اللبنانية، كما يلي :" **الشيعة** في الجنوب و بعض البقاع وطرابلس والشمال ومنطقة جبيل وأقليات منهم في بقية المناطق. وكانت **الدرزية** في وادي التيم وبعض الشوف وفي الغرب والمتن. وكانت **السُـنَّة** في بيروت وبعلبك وصيدا. وكان **المسيحيون** في جبال طرابلس و في بعض الأقسام الجبلية الشمالية. وكانت **النصيرية** في وادي التيم وعكار" [1].

على الرغم من وجود دولة عباسية مركزية إلا أنها لم تستطع أن تضبط حركة الأمصار التابعة لها،ومنها الحالة اللبنانية،واستمرت حالة التفكك الديني والسياسي في داخل الدولة العباسية إلى أن جاء الغزو الصليبي ليشكل أهم تجربة لاختبار مدى صلاحية منطق الدويلات المشتتة، ومنطق المذاهب الدينية المتعددة في مواجهة غزو خارجي يتحداها كلها. فكيف كانت نتائج مواجهة ذلك الغزو الذي ابتدأت أولى طلائعه منذ أواخر القرن ١١م ؟

---

(١) مـكي، محمد علي: م . س : ص ١٠٥.

III- في العهـــد الصليـــبي:
الشيعة في لبنان والحماية الذاتية لوجودهم.

عانت الدولة العباسية من واقع التمزق:ضعفاً في الرقابة المركزية، وتفريخاً للدويلات. وكانت تلك الدويلات متنافرة، وغير عابئة بوحدة عقيدية: دينية كانت أم عرقية. فكانت كل واحدة منها تسعى إلى توسيع نفوذها، فلا ضير عندها من أن تسعى للاستقواء بقوى داخلية كانت أم خارجية لمواجهة اعتداءات الدويلات المجاورة لها.

في ظـــل تلك الأجواء، ابتدأ الغزو الصليبي للشرق تحت شعار استعادة بيت المقدس. وكانت وجهة الغزو الأساسية بلاد الشام ولبنان وفلسطين.

أمـــا لبنان فكان خاضعاً للفاطميين والسلاجقة، وقد شهدت تلك الدويلتان نهايتهما في بداية الغزو الصليبي، وانتهى عهدهما بينما كانتا تتصارعان في معركة تخوضها كل منهما لإلغاء وجود الأخرى، وإذا لم يكن فعلى الأقل أن تحافظ كل منهما على وجودها ضد الإلغاء.

عندما ابتدأ الغزو الصليبي "لم يقدِّر الحكام السلاجقة في بلاد الشام، ولا الحكام الفاطميون في مصر حقيقة الأهداف الصليبية وأخطارها. فقد عمد الفاطميون إلى الاتصال بالصليبيين أمام إنطاكية لمفاوضتهم على حرب السلاجقة و اقتسام البلاد، فتكون بلاد الشـــام للصـــليبيين، وتكون فلسطين للفاطميين. وعدم التقدير هذا أفاد الصليبيين كثيراً إذ وفّر عليهم التعرض لتجمع إسلامي كبير" (١).

وعلى الرغم من أن المستعلي بالله الفاطمي عرض على الصليبيين إعادة الكنائس التي شيَّدها المسيحيون، و أن يفتح أبواب المقدس للزوار شرط أن يدخلوها بدون سلاح، لم يستجب الصليبيون له، و استطاعوا إسقاط إنطاكية التي كانت تحت حكم السلاجقة في العام ١٠٩٨م=٤٩١هـــ، و إسقاط بيت المقدس في العام ١٠٩٩م، التي كانت تحت حكم الفاطميين (٢).

وعندما أخذت أهداف الصليبيين تتضح أكثر فأكثر، أخذ الفاطميون ينخرطون في القتال ضد الصليبيين؛ عندها أخذت مصر الفاطمية تزجُّ بقواها البحرية لمهاجمة الصليبيين؛ لكن تلك الهجمات لم تؤثّر تأثيراً عميقاً في التطورات العسكرية و السياسية لأنها لم تكن منسقة مع حكام بلاد الشام "وربما أن عدم التنسيق كان ناجماً عن الخلاف المذهبي بين

---

(١) مـــكي، محمد علي: م . س : ص ١١٠.

(٢) الحريري، سيد علي: **الحروب الصليبية**: دار التضامن : بيروت: ١٩٨٨: ط١: ص ص٣٩-٤٧.

الفاطميين الشيعة و الزنكيين السُـنَّة، خصوصاً بعد اضطهاد الشيعة في بلاد الشام على يد نور الدين زنكي" [١].

استمرَّت الصراعات السياسية، بأسبابها المذهبية، وأسباب التناقض في المصالح بين الدويلات، في تغذية عوامل الفرقة والتشتت على حساب الوحدة المطلوبة في مواجهة الغزو الصـليبي[٢]. ولهذا كانت الدويلات تتغير، أما التناحر فهو مستمر، ولكنه، في كل مرة، كان يأخذ أشكالاً جديدة وأدوات جديدة. أما التحالفات فلم تكن مستقرة أو ثابتة بين الأطراف ولكن جامعها المشترك كان المصالح الخاصة لتلك الأطراف. كانت نتائج تلك التحالفات، ذات الأفق الضيق، سلبية لأنها كانت لغير صالح الوحدة الدينية ولا المذهبية ولا حتى لصالح وحدة الجماعة بالمفهوم القومي بحدوده الدنيا، كما كان يُنظَر إليها في ذلك العصر، مع أن نوى الانتماء القومي كانت بارزة في وجدان الجماعات المتعددة. كانت تلك النوى قائمة على أساس وحدة المشاعر النفسية و الاجتماعية، وكذلك على وحدة المشاعر الإسلامية، التي و إن لم تنتج وحدة عملية تستطيع الوقوف في وجه الغزو الصليبي، فإنها على الأقل كانت عاملاً من عوامل الاستمرار في مقاومة ذلك الغزو.

عـلى صورة الوضع العام في الدولة العباسية، كان الوضع في غرب بلاد الشام، وهو المعروف -حالياً- بلبنان، خاضعاً لحكم الدويلات؛ فكانت ما أن تزول دويلة حتى تفسح الساحة لقيام دويلة أخرى.

خضـع لبنان لحكم العديد من الدويلات في أثناء مراحل الغزو الصليبي. فبعد اندثار دولة السلاجقة، التي لم تستطع مع الفاطميين مواجهة الصليبيين بشكل موَّحَد، نشأت دويلات أخرى؛ فما هي تلك الدويلات، و كيف كانت تواجه الصليبيين ؟ وكيف كان وضـع الشـيعة - بجمـيع فـرقهم المعروفة، في ذلك الوقت، في لبنان- من إثني عشرية وإسماعيلية ونصيرية ؟

١ -الأتابـكة الأتـراك (١١٠٤-١١٥٤م=٤٩٧-٥٤٨هـ):

عرفت دويلة الأتابكة نوعاً محدوداً من التنسيق بينهم وبين الفاطميين؛ وقطفت مدينة صور، التي يسكنها الشيعة، ثمار ذلك التنسيق و لكن لفترة محدودة. كانت صور خاضعة لخلفاء مصر الفاطميين .وعندما تعرضت للحصار الصليبي طلبت العون من أتابك طغتكين -صاحب دمشق- فلبَّى نداء النجدة بمعرفة من الفاطميين و برضى منهم. وعندما تدخَّل الأسطول الفاطمي لحمايتها امتنعت على الصليبيين لمدة عشر سنوات؛ ولكن عندما تخلَّف

(١) مـكي، محمد علي: م . س : ص ١١٠.

(٢) الحريـري، سيد علي: م . س:ص ٤٥.

السلاجقة و الفاطميون عن مساعدتها استطاع الصليبيون إسقاطها في العام ١١٢٤م =٥١٨ هـ[١].

و من جهة أخرى حكمت الأتابكة و الشيعة الإسماعيلية علاقات سلبية، وكان من أهم أسبابها أنه - في أوائل القرن ١٢م=٦هـ- هرب الإسماعيليون من العراق إلى دمشق، التي كانت تحت ظل حكم الأتابكة، فآواهم اميرها طغتكين. ويبدو أنهم حاولوا مساعدة الصليبيين على احتلال دمشق شرط أن يسلموهم مدينة صور لتكون مركز إمارة لهم، لهذا قام تاج الملوك بوري بملاحقتهم و تصفيتهم " وأدَّت الاضطهادات المتواصلة للإسماعيلين والشيعة النصيرية إلى احتماء هؤلاء بالمناطق الجبلية تحت السيطرة الصليبية، وأصبح بين الفريقين تحالف ومساعدة لمدة طويلة [٢].

ويُذكَر أن الاسماعيليين سلّموا بانياس إلى الصليبيين، وانتقلوا إلى البلاد التي يسيطر عليها الصليبيون، وذلك خوفاً من ردات فعل السكان في بلاد الشام بسبب تعاونهم مع الغزو الصليبي[٣].

٢- الدولة الزنكية (١١٥٤-١١٧٤م=٥٤٨-٥٦٩هـ):

بعد قيام الدولة الزنكية على أنقاض دولة الأتابكة، في النصف الثاني من القرن ١٢م، حاول نور الدين زنكي- السني المؤيد للدولة العباسية-أن يوحِّد البلاد دينياً وسياسياً، لكنه وجد "أن البلاد مليئة بفرق الشيعة المختلفة كالإسماعيليين والجعفريين والنصيريين وغيرهم، وإن هؤلاء بسكوتهم أو بتفاهمهم مع الصليبيين يشكلون نقطة ضعف في بناء دولته، لذلك عمد إلى ملاحقتهم للقضاء عليهم. وقد سبَّبت هذه الملاحقة عداءً شديداً بين الفريقين"[٤].

تعود أسباب هذا العداء إلى " أن الفرق الشيعية المختلفة وجدت نفسها في لبنان وبلاد الشام تشكل أكثرية السكان، منذ السيطرة الفاطمية والحمدانية، وانت قد بدأت بتكوين الإمارات الشيعية في طرابلس وصور وحمص وسلمية و حلب حيث تعرَّضت للهجمات التركية السلجوقية، التي حاولت القضاء على حركة التشيع في المنطقة؛ فلما جاء الصليبيون شعرت الفرق الشيعية بأن الضغوط عليها قد خفّت؛ كما أن الصليبيين لم يكن قصدهم القيام بدعوة تبشيرية مسيحية، بل تركوا للطوائف الدينية المختلفة حرية المعتقد والتصرف؛ لذلك نشأ بين الصليبيين والفرق الشيعية تعاون وصداقة طيلة إقامة الصليبيين في الشرق ". ولما قامت الدولة الزنكية أخذت " تبطل الشعائر الشيعية وتلاحق

---

(١) م . ن : ص ص ٦١-٦٢.

(٢) مكي، محمد علي: م . س : ص ١٤١.

(٣) الحريري، سيد علي: م . س : ص ص ٦٦-٦٧.

(٤) مكي، محمد علي: م . س : ص ١٥٠.

المتمسكين بها (إبطال الآذان الشيعي) ابتداءً بحلب حتى المناطق الداخلية من لبنان وذلك بقصد توحيد المسلمين في وجه الصليبيين"[١].

أما المسلمون الشيعة في جبل عامل "فلم يكونوا على وفاق مع نور الدين، بسبب ما أصاب الشيعة على يده في حلب ودمشق و بقية المناطق السورية من اضطهاد، لذلك مالوا إلى الجانب الصليبي...على الرغم من أن الشيعة كانوا على أتم وفاق مع طغتكين وحلفائه في دمشق في السابق، وحاربوا الصليبيين معه"[٢]. و في هذا إشارة إلى تنسيق الفاطميين مع الأتابكة لحماية مدينة صور من الغزو الصليبي قبل سقوطها في العام ١١٢٤م.

على الرغم من التعاطف الوجداني الذي أظهره شيعة جبل عامل تجاه ما أصاب شيعة بلاد الشام من اضطهاد على يد الزنكيين، فإن العلاقات بين الدويلات أو التجمعات الشيعية كانت غير ثابتة، و هذا ما يزيد من دلائل الغموض في الأسباب التي كانت تدفعها إلى التلاقي أو التنافر فيما بينها، باستثناء تلك التي ترجِّح، كما نحسب، تغليب المصالح الفئوية الخاصة لهذه أو تلك من الدويلات، ذات الانتماء المذهبي الواحد، على أي انتماء آخر.

شهدت تلك الحقبة التاريخية -كما مرَّ معنا سابقاً- [٣] هرباً للشيعة الإسماعيلية من حاضرة الحكم العباسي في بغداد إلى دمشق للاحتماء في ظل دويلة الأتابكة الذين قاموا بإيوائهم في بداية الأمر، إلى أن رفعوا الحماية عنهم من بعد أن سعوا لبناء دولة خاصة بهم بالتعاون مع الصليبيين.

لم تكــن حماية دولة الأتابكة للإسماعيليين سوى بسبب من معارضتهم للدولة العباسية، وذلك لكي يدعِّموا موقع دويلتهم في وجه الدولة المركزية؛ و كانت ملاحقتهم للشيعة الإسماعيلية بعد أن تعاونوا مع الصليبيين تنطلق من موقع الدفاع عن كيانهم الخاص الذي قد يتعرَّض للخطر. لهذا السبب لم يكن موقف الأتابكة، في حمايتهم للشيعة ، يصب في موقع الدفاع عن المذهب السني الذي يربطهم مع الدولة العباسية، و إنما كان يتعارض معه. كما أن الموقف الشيعي، بالتعاون مع الصليبيين، لم يكن يَصُبُّ في دائرة الدفاع عن أبناء الدين الواحد و لا أبناء الأرض الواحدة. و إنما كانت المصلحة الفئوية تشكل المبدأ الأساس الذي استند إليه كل من الأتابكة السنيين و الشيعة الإسماعيلين في تحالفاتهم مع بعضهم البعض أو مع قوى أخرى لا تربطهم بها أية علاقات دينية أو قومية.

---

(١) م . ن : ص ١٥٠.

(٢) م . ن : ص ١٥٣.

(٣) راجع دولة الأتابكة في هذا الفصل.

إن فـــرقة الشيعة الإسماعيلية، في العراق، تعرضت للاضطهاد السني؛ فلجأت إلى بلاد الشام و هناك منحها الأتابكة السنة حمايتهم لتقوية أنفسهم في مواجهة الدولة المركزية في بغداد، ولما استقر هم المقام حلموا ببناء دويلة شيعية اسماعيلية مستقلة في بلاد الشام، فتعرَّضوا لاضطهاد الأتابكة السُنَّة بعد خروجهم عن الهدف الذي من أجله منحوا الحماية؛ وقادهم الاضطهاد إلى المزيد من الإنزلاق باتجاه التعاون مع الصليبيين.

كان طموح الإسماعيليين في بناء دويلة مستقلة، بمساعدة عدو خارجي عملاً يتنافى مع مصلحة الوحدة الدينية ووحدة الأرض القومية؛ ولكن هل كان المنطق الوحدوي سائداً آنذاك ؟

لم يكن استقواء العباسيين بالعنصر الفارسي لإسقاط الدولة الأموية، ثم بالعنصر التركي لمقاومة طغيان العنصر الفارسي،يصب في مصلحة وحدة الخلافة الإسلامية ولا حتى في مصلحة وحدة المسلمين، فالتشرذم المذهبي كان يمنع تلك الوحدة. و لم يكن يَصُبُّ في مصلحة الوحدة القومية لأن تدخل القوميات الأخرى في شؤون السلطة قد ساعد، أيضاً، إلى جانب العامل المذهبي، على تشرذمها إلى دويلات.

إن الاتجاهات المذهبية الدينية و القومية العنصرية، ذات الأهداف السياسية، لم تخدم أي من الوحدتين: الدينية – الإسلامية، أو القومية العربية. و هي لم تخدم، أيضاً، بناء دولة أممـــية إسلامية تلغى فيها الفوارق العنصرية والمذهبية. وإنما كان الواقع المهيمن هو واقع التشتت والانفصال. و قد استفاد منه كثير من الأشخاص الشبقين للسلطة، أو الجماعات الطامحة لتحقيق اتجاهاها المذهبية- الطائفية- السياسية، أو لتحقيق بعض من أحلامها القومية-العنصرية.

لن يكون تقييمنا لتلك المرحلة على قاعدة ما يجب أن يكون، وإنما على أساس ما كان كائناً. وما كان كائناً،حينذاك،هو سيادة المنطق والنهج المذهبيين على مستوى الدين، والنهج التفتيتي والتقسيمي على المستوى القومي. أخذت سيادة هذا النهج تشق طريقها، منذ أن كثرت المذاهب واختلطت القوميات المتعددة لتسمح – في ظل مبدأ المساواة بين القوميات في الإسلام- لكل ذي حلم عنصري أن يحقق أحلامه بما تيسر من سلطة أو جزءٍ منها.

لن نقف في موقع من يحاكم المعايير الفكرية، التي قادت إلى ذلك الوضع السيء في تلك المرحلة، بل لأن الوضع كان على درجة من السوء لا يجوز لمن يريد أن يستفيد من تجارب التاريخ أن يمر عليه من دون أن يستخلص دروساً يستفيد منها في سبيل بناء المستقبل.

إن سيادة عصر التمذهب والتعنصر،الذي ما زلنا نعاني من سلبياته حتى اليوم، كانت تعيش على حساب وحدة الانتماء الديني و وحدة الانتماء القومي. وإن النتائج السلبية لسيادة المنطق السياسي الضيق المحدود، الذي يقود دائماً إلى دوامة مستمرة من الصراع، كانت تتراكم مثل كرة من الثلج تضيق فيها رقعة المنطق بين الفعل وردة الفعل.

اســتمرَّ المسلمون، بفرقهم ومذاهبهم المتعددة، وبتياراتهم القومية غير المتجانسة، في صراع داخلي مستمر، السبب الذي دفع بالشيعة في جبل عامل إلى إعطاء الأولوية في اهتماماتهم للتفتيش عن وسائل الحماية لأنفسهم. ففي الربع الأخير من القرن ١٢م شهدت المقاطعات اللبنانية وفاقاً ملحوظاً بين المسلمين و النصارى، و لم يظهر بينهم أي اختلاف على الرغم من احتدام الحروب بين المسلمين و الصليبيين، فلم تتأثر كل من الطائفتين: الإسلامية و المسيحية بالصراع الحاصل [1].

إن هذا الوفاق – و بشكل أدق- إن عدم تأثر مشاعر المسيحيين و المسلمين بما كان يجري من صراع بين الدويلات الإسلامية والقوات الصليبية المسيحية، يدل على أن الشعور الإنساني لا يعد الدين حاجة غريزية فطرية، وإنما اعتناقه ليس إلا بدافع تنظيم حياة المجتمع، وبما يحافظ على مصالحه ويؤمن له السعادة الأفضل.

لقد استمرت المواجهة بين الصليبيين والمسلمين، وعلى الرغم من ذلك لم يستطع هذا الــتحدي أن يلغي مظاهر التفتت و التجزئة؛ فاستمر توالد الدويلات. وأما إذا ساد منطق الوحدة، أحياناً، فإنه سرعان ما كان يخبو بفعل غلبة عوامل التشتت المذهبية والعنصرية في ظل غياب المباديء الوحدوية الواضحة، وبحيث كانت العوامل ذات المنبع الداخلي تعمل على إضعاف عوامل التماسك في مواجهة العدوان الخارجي. و لهذا السبب أصاب الضعف الدولــة الزنكــية بعد موت نور الدين زنكي – صاحب الاتجاه التوحيدي- فجاء موته ضــربة للمشاريع التوحيدية التي حلم بها [2]. و بعد موته دبَّ الخلاف بين أركان الدويلة الزنكية، كي يظهر صلاح الدين الأيوبي في الربع الأخير من القرن ١٢م.

٣- صلاح الدين الأيوبي (١١٧٤-١١٩٣م=٥٦٩-٥٨٩هـ) :

واجه أمراء الزنكية صلاح الدين الأيوبي بحلف عقدوه مع الصليبيين وقادة الباطنية (الحشاشون في بلاد العلويين) [3]. وقام الزنكيون مع قوى أخرى في مصر باستدعاء الإفرنج من ساحل الشام وجزيرة صقلية إلى مصر ليملكوها ويعيدوا الدولة الفاطمية [4].

---

(١) مــكي، محمد علي: م . س : ص ١٧١.

(٢) م . ن : ص ١٦٤.

(٣) م . ن : ص ١٦٧.

(٤) الحريــري، سيد علي: م . س : ص ١١٩.

وعلى الرغم من الطموحات التوحيدية التي مثّلها صلاح الدين الأيوبي، وعلى الرغم من الانتصارات الكبرى التي حققها ضد الصليبيين، كانت مرحلة حكم الأيوبيين لجزء من لبـــنان - من العام ١١٧٥م =٥٧٠هـــ إلى العام ١٢٥٨م=٦٥٦هـــ- كثيرة الاضطراب، بسبب الصراع الأيوبي-الأيوبي (حكام دمشق وحكام مصر) وصراع الصليبيين فيما بينهم (صراع الفرنجة مع الصليبية، وصراع البنادقة مع الجنوبيين) [١].

لم تـــدع فـــترة الاضطرابات السكان في لبنان يطمئنون لحماية الأيوبيين، وجعلتهم يفتقدون الشعور الدولة الأيوبية في الحكم للصالح العام. ولذلك فضّل المسلمون في جنوب لبـــنان، في بعـــض الحـــالات " التعامل مع الصليبيين طمعاً في الاستقرار على التعامل مع الأيوبيين المسبب للتدمير والخراب وانعدام الحماية" [٢].

و عندما انتهت الحروب الصليبية بالانكفاء، كانت الدولة الأيوبية تشهد آخر أيامها (١١٩٣-١٢٦٠م=٥٨٩-٦٥٨هـــ)؛ حينئذ "تحوّلت الجاليات الصليبية إلى مذهب المنطقة المتواجدة فيها، حماية لأنفسهم. فالجاليات الصليبية في الجنوب تحولت إلى مذهب الشيعة المسيطرة هناك، و مع الوقت استعربوا وتشيعوا وذابوا في بوتقة الإقليم على الرغم من بقاء ملامح السحنة الأوروبية" [٣]. وتحولت الجاليات في الشمال؛ أيضاً، إلى المذهب الماروني المسيحي؛ وفي عكار إلى المذهب النصيري؛ وهذا ما حصل مع الدروز أيضاً.

قـــد تكون حالة عدم العداء بين الشيعة والعهد الصليبي، خاصة قي منطقة كسروان، ســـبباً في تكاثر الشيعة في لبنان؛ و التي اتّصفت "بنزعة استقلالية نتيجة لطابعها الجبلي ولاخـــتلافها المذهبي عما يجاورها في الجنوب من تمركز تنوخي-درزي، وعما يجاورها في الساحل من تجمع صليبي، وعما يجاورها في البقاع من تكتل إسلامي سني" [٤].

أما و قد تخلّص لبنان و بلاد الشام و فلسطين من ضغوط الغزو الصليبي، في العام ١٢٦٠م، وأصاب الصليبيين ما أصابهم، فقد خضعت تلك المنطقة، بشكل عام و لبنان بشكل خاص، إلى سلطة المماليك. لهذا و بعد أن انتهى التدخل الأجنبي، هل أحدث هذا التحول التاريخي العام تحولاً في مجريات الأمور على الساحة اللبنانية ؟ وكيف كانت انعكاسات تلك المرحلة على وضع الشيعة في لبنان ؟

---

(١) مـــكي، محمد علي: م . س : ص ١٩٦.

(٢) م . ن : ص ١٩٧.

(٣) م . ن : ص ٢٠٧.

(٤) م . ن : ص ٢١٨.

IV-العهد المملوكي وتصفية الحساب مع الشيعة
(١٢٦٠-١٥١٦م=٦٥٨-٩٢٢هـ)

امتدَّ عصر المماليك:البحريين والبرجيين، في لبنان لأكثر من قرنين ونصف القرن. جاء ذلك بعد انتهاء الحروب الصليبية التي تركت آثاراً سلبية أسهمت في استمرار حال التمزق في لبنان والمنطقة. وكانت استمالة بعض القوى، كالشيعة مثلاً، إلى مهادنة الصليبيين في أثناء احتلالهم لبنان قد أوغرت "صدر المماليك بالحقد على بعض الطوائف الإسلامية وخاصة الشيعة، الذين لم يشتركوا في محاربة الصليبيين اشتراكاً كاملاً " [1]:مثل موقف الإسماعيلية في عهد طغتكين؛ وموقف الفاطميين في تعاونهم مع الصليبيين في وجه صلاح الدين. أما الشيعة-وخاصة شيعة كسروان، فقد تردَّدوا في الخضوع الكامل لسلطة المماليك حينما سيطروا على لبنان [2].

لكن منطق أمراء الدويلات استمر على النهج ذاته، وحالة التنافس الفئوي الضيقة بقيت ذات نفوذ وتأثير في الاتجاه السياسي لأمراء الدويلات. لهذا السبب عمل التنوخيون "على تحريض المماليك ضد الكسروانيين طمعاً بالسيطرة الإقطاعية عليهم، وبسبب الخلاف المذهبي بين الفريقين"[3].

أما المماليك فقد استلموا السلطة في ظل الأجواء السائدة التي كانت اتجاهاتها تتمثل بالموقف السلبي من الشيعة، واستمرار حرتقات أمراء الدويلات؛ وقد شكّلت أجواء الانقسام والتفتت استمراراً للنهج الذي كان سائداً قبل وفي أثناء الحملات الصليبية.

ولقد تميز عهد المماليك بمسألتين بارزتين: السياسة الدينية تجاه المذاهب الإسلامية غير السنية، والنظام الاقطاعي الجديد.

١- السياسة الدينية واضطهاد الشيعة:

سار المماليك على خطى نور الدين زنكي وصلاح الدين الأيوبي في العمل على توحيد المذاهب الإسلامية السنية المعروفة. واستخدموا، لتحقيق ذلك الهدف، الضغط والإرهاب والتنكيل، أحياناً، بأتباع المذاهب الإسلامية الأخرى. كان ذلك " لأن بعض هذه الفرق الإسلامية أعانت العدو وهادنته. وقد قتل المماليك من الإسماعيلية والنصيرية

---

(١) مكي، محمد علي: م . س : ص ٢١١.

(٢) م . ن : ص ٢١٩.

(٣) م . ن : ص ٢١٩.

والشيعة عدداً كبيراً. ويبدو أنهم كانوا أشداء أقوياء، وإن عددهم كان كبيراً في أنحاء سورية، وقد هرب من الشيعة جماعات والتجأت إلى جبال لبنان والبقاع، ذلك أن المماليك كانوا يرون في الشيعة خطراً سياسياً عليهم[١].

لقد تميز " المماليك عن غيرهم بمزيد من التشدد في محاربة المذاهب الإسلامية غير السنية، فقد أمر السلطان ظاهر بيبرس، في العام ١٢٦٧م =٦٦٥هـ، بأتباع المذاهب السنية الأربعة وتحريم ما عداها"؛ فإذا كان هناك من يريد الدسَّ على شخص رماه بالتشيع، فكانت السلطة تلجأ لمصادرة أملاكه، ومن ثم تنهال عليه العقوبات والإهانات حتى يُظهِر التوبة من الرفض...[٢]. ففي ممارستهم الاضطهاد ضد الشيعة، استخدم المماليك أسلوب الحملات العسكرية وسلاح الفتوى الدينية.

فبالنسبة **للحملات العسكرية** فقد قاد المماليك أربع حملات ضد كسروان منذ العام ١٢٩١م=٦٩٠هـ حتى العام ١٣٠٥م=٧٠٤هـ، استطاعوا فيها أن يسيطروا على تلك المنطقة [٣].

وأما **الفتوى الدينية**، فقد أصدر ابن تيمية فتوى يهدر فيها دماء الشيعة الكسروانيين وهدم بيوتهم وحرق أشجارهم. لهذه الأسباب: مذابح كسروان وفتوى ابن تيمية، إضطرَّ الشيعة "إلى اعتماد التقية والتظاهر باعتناق المذهب الشافعي طيلة القرن ١٤م =٨هـ. لذلك لم يسجل التاريخ بعد الحملات الكسروانية أي وجود شيعي في لبنان لأن فتوى ابن تيمية كانت لهم بالمرصاد، وكانت النتيجة الكبرى لتفريغ كسروان من سكانها الشيعة، أن بدأت الهجرة المارونية إليه بتشجيع من أصحاب الاقطاع الكسرواني، وعلى رأسهم العائلات التركمانية من بني عساف[٤]. ولذا فقد عرفت تلك المرحلة-القرن١٤م- مزيداً من التعصب ضد كل ما هوعلى غير مذاهب السنة الأربعة المعروفة [٥].

بعد استقرار أوضاع لبنان في العصر المملوكي- في النصف الأول من القرن١٤م =٨هـ- أخذت مقدمية غامضة تظهر في جزين، فكانت نواة لنهضة شيعية كبيرة فيما بعد [٦]. وقد برز في جزين العالم الديني شمس الدين الجزيني؛ وكانت جزين تُعدُّ مركزاً مهماً للتجمع الشيعي المتستر بالشافعية في خلال القرن١٤م.

---

(١) حتي، فيليب: م . س : ص ٣٩٧.
(٢) مكي، محمد علي: م . س : ص ص ٢١٧-٢١٨.
(٣) الصليبي، كمال: **منطلق تاريخ لبنان** : بيروت: ١٩٧٩: ط١: ص ص١٣٤-١٣٧.
(٤) مكي، محمد علي: م . س : ص ص ٢١٨-٢٣٠.
(٥) م . ن : ص ٢٤٨.
(٦) م . ن : ص ٢٤٨.

لقـــد عمل الجزيني على " قيادة الشيعة، وإعادة المذهب، ومحاربة المعتقدات والبدع، التي سببَّها التروح النصيري إلى الجنوب. واضطُرَّ إلى مقاتلة الخارجين على المذهب ". وقاد هذا العالم حركة شيعية، في العام ١٣٨٣م=٧٨٥هـ، ففشلت، وكان لفشلها أسباب ونتائج:

- فمرد أسباب فشلها انصراف شيعة بيروت والسواحل إلى مذاهب أهل السنة، وتأثير المعتقدات النصيرية.

- ومن نتائج فشلها أنها أدَّت إلى زوال القيادة الدينية فيها، إذ انتقلت الزعامة الشيعية إلى الجنوب، وهناك برز الإقطاعيون، وعلى رأسهم ابن بشارة [1].

كانـــت تلك النتائج نقطة تحول في تاريخ الشيعة في لبنان، وتحديداً في جنوبه، إذ بدأ الشيعة في الانتقال من مرحلة التبشير الديني والأمل في بناء كيان سياسي مستقل واضح الأبعاد، ومن تجاوز مرحلة المطاردة والاضطهاد، إلى مرحلة جديدة كانت حدودها بداية التمظهر السياسي في ظل النظام الإقطاعي الذي أخذ يسلك طريقاً أكثر تحديداً وتمركزاً في العهد المملوكي.

٢- المماليك يطبِّقون نمطاً جديداً في السياسة الإقطاعية:

إن كل الأنظمة الإقطاعية تحسب الفلاح عبداً يأتمر بمشيئة أسياده، فهو يعمل في القرية كل الحياة؛ وإذا خالف القاعدة، فعلى السلطات أن تعيده إلى سيده، ولسيده الحق في أن يأمـــر بجلده أو بسجنه أو حتى بقتله. ولا يحق للعبد أن يشكو سيده إلى السلطات العليا لأنه لا حق لأحد أن يتدخَّل بين العبد وسيده، وإنما يحق للسيد أن يطلب من السلطات معاقبة عبيده إذا شاء، أوإذا شعر بالحاجة إلى ذلك [2].

منذ العام ١٠٩٦م=٤٨٩هـ-تاريخ بدء الغزو الصليبي- حاول الصليبيون أن ينقلوا النظام الإقطاعي إلى بلادنا، ولكنهم لم يتمكنوا من تطبيقه كما هو في أوروبا بفعل المباديء الإسلامية المناقضة لمبدأ الإقطاع. ولكن التيارات الاجتماعية الدخيلة، في مرحلة ضعف الدولة العباسية، أخذت تضغط باتجاه تقليص الفكر الإسلامي وإحلال الفكر الإقطاعي محله؛ وعلى الرغم من ذلك اتخذ الإقطاع المستورد من الغرب، بتأثير من الأفكار الإسلامية، شكلاً مختلفاً عن الذي اتخذه في البلدان الأوروبية [3].

---

(١) م . ن : ص ص ٢٥٣-٢٦٨.

(٢) بولـــياك، أ. ن : **الإقطاعـــية في مصر وسوريا ولبنان** :دار المكشوف: بيروت: ١٩٤٨: ط١: ص ص١٧٣-١٧٦ (تعريب عاطف كرم).

(٣) ســـويـــد، د . ياســـين : **التاريخ العسكري للمقاطعات اللبنانية في عهد الإمارتين (ج١)**: المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت:١٩٨٠: ط١: ص٦٤.

لم يكــن النظام الإقطاعي الإسلامي، في العصرين المملوكي والعثماني، وراثياً؛ ولهذا أُعطِيَ صاحب الإقطاع حق الجباية لمدة محددة من الزمن أقصاها مدى الحياة، مما جعل الإقطاع الواحد يتنقل بين أيد كثيرة، ولكنه بقي مباشرة تحت سيطرة السلطة المركزية. ولأسباب جغرافية وعسكرية، لم يطبق هذا النظام على الدروز في لبنان وغيرهم من الفئات التي سكنت المناطق الجبلية، فاحتفظوا بتقاليدهم الإقطاعية الخاصة بهم؛ وكانوا يتوارثون الاقطاعــات داخل العائلة الواحدة؛ وكان ذلك يتم برضى دولة المماليك، ولم يعمل العثمانيون على تغيير هذه الأوضاع في تلك المناطق [(١)].

إنطلق المماليك في تنظيم الإقطاع انطلاقة جديدة، مستفيدين من التجارب الصليبية والســلجوقية، حيث كان النظام الذي فرضه الزنكيون والأيوبيون قاسياً. وجاء النظام المملوكي متميزاً، ومن مميزاته أنهم ربطوا الإقطاع المدني الزراعي بالتنظيمات العسكرية، فأصبح توزيع الإقطاع منوطاً بديوان الجيش...ولذا أصبح متوجباً على الإقطاعي أن يؤمن للدولة عدداً من الجند؛ وكان له-كذلك- صفة عسكرية في مقاطعته، فهو مسؤول عنها وعما تكلفه به الدولة من مهمات [(٢)].

كان الإقطاع في عصر المماليك، إذاً، منحة يهبها السلطان لمن يشاء، مقابل خدمات عســكرية يقدمها صاحب المقاطعة تجاه الدولة؛ ويظل مفعول المهمة معمولاً به ما دام الخليفة أو السلطان راضياً عنه، على أن يؤدي خراجاً سنوياً، وكتيبة من ا لجند من أبناء المقاطعة [(٣)].

ومن مميزات التنظيم الإقطاعي، في العصر المملوكي، أن الدولة لجأت إلى مسح الأراضــي؛ وقد ساعد ذلك الإجراء على توضيح نوعية العلاقة بين الفلاحين والإقطاعيين، إذ كان على الفلاح أن يقدم للإقطاعي ضرائب مختلفة؛ وكانت تعين الضرائب في أوراق الروك (المسح) حتى لا يستطيع الإقطاعيون أن يمارسوا المزيد من استغلال الفلاحين [(٤)].

أما الفلاح، في هذا التنظيم، فلم يكن قناً-كما هو في النظام الإقطاعي الأوروبي- بل كــان حراً ويمكنه أن يغيِّر المقاطعة التي يعملَ فيها، كما أن له حصة في الإنتاج تتراوح بين الثلاثة أرباع والثلثين من المحصول في الأراضي غير المروية، ونصف الإنتاج في الأراضي المروية. أما الإقطاعي فكان عليه أن يقدم للدولة ضريبة سنوية، ولم يكن يدفع أية ضريبة

---

(١) الصليبي، د . كمال: **تاريخ لبنان الحديث**: دار النهار للنشر: بيروت: ١٩٧٨: ط٤: ص٣٣.

(٢) مــكي، محمد علي: م . س: ص ص ٢١١و٢٣٨و٢٤٠.

(٣) حــتي، د . فيليب: م . س : ص ٤٠٨.

(٤) مــكي، محمد علي: م . س : ص ٢٤٥.

على التحسين الذي يطرأ على الإنتاج في المقاطعة إذ كان ريعه يبقى للإقطاعي. وكان لهذا التدبير الأثر الجيد على تحسين الوضع الزراعي في لبنان [1].

كان تنظيم الإقطاع، في عهد المماليك الشراكسة، يزداد استقراراً مع مرور الزمن، حتى إنه وصل - في النصف الثاني من القرن١٥م=٩هـ- إلى أن يفرز نتائج أسهمت في استقرار الحياة السياسية على نمط جديد سوف يكون له الأثر الواضح في المراحل اللاحقة، أي في بداية العهد المقاطعجي في المناطق اللبنانية؛ وكان من نتائج استقرار هذا النظام "أن تحولت العائلات الإقطاعية إلى حكومات مصغَّرَة، تتحالف وتتنافر وفقاً لمصالحها الخاصة، وليس وفقاً لسياسة الدولة. طبع هذا التحول في النظام الإقطاعي العهد المملوكي الشركسي بطابعه، وظل مستمراً - فيما بعد- في العصر العثماني".

وبتحول العائلات الإقطاعية إلى حكومات إقطاعية مستقرة، بدأت تظهر بينها النزاعات القبلية: القيسية واليمنية...وتميزت تلك الحكومات عن بقية مناطق الإقطاع المملوكي بطابع طائفي لم يظهر واضحاً إلا بعد أن استقرَّ النظام الإقطاعي في القرن ١٥م. ولكن سرعان ما امتص الصراع القيسي - اليمني هذا الطابع الطائفي في أواخر القرن المذكور ليصبح، إجمالاً، الطابع الغالب، ويرسم الخط السياسي لتاريخ لبنان في العصر العثماني [2].

انقسم لبنان، في تلك المرحلة، إلى إحدى وعشرين مقاطعة، كانت تتصارع فيما بينها، كما كانت كل واحدة منها أو أكثر من واحدة، تمثل طائفة معينة.

أما بالنسبة للشيعة، فقد كانت لهم مقاطعات خاصة بهم. وعرف جبل عامل-في القرن١٣م =٧هـ- الحكم الإقطاعي بشكل بارز وجلي على أيدي حكامه من آل وائل، الذين ورثوا الحكم عن الأمير حسام الدين بشارة بن أسد العاملي؛ ويُرَجَّح أن آل سودون استولوا على الحكم من الوائليين في أواخر القرن ١٥م ، ودام حكمهم من العام (١٤٧٨-١٦٣٩م=٨٨٣-١٠٤٩هـ) وانتهى على يدي الشيخ حسين الصغير، فتكون مدة حكمهم قد استمرت مئة وستين سنة تقريباً. وكانت في المرحلة ذاتها أسرة آل شكر تزاحم آل سودون على الحكم إلى أن قُضيَ عليها على يدي علي الصغير في العام ١٦٤٩م=١٠٥٩هـ. ولهذا لعبت أسرة آل الصغير دوراً حاسماً في سياسة جبل عامل لمدة طويلة [3]، وقاسمها الحكم آل صعب في الشقيف، وآل منكر في إقليم التفاح [4].

---

(١) م . ن : ص ٢٤٠.

(٢) م . ن : ص ٢٦٢.

(٣) آل صفا، محمد جابر: م . س : ص ص ٣٦-٤٤.

(٤) سويد، د . ياسين : م . س : ص ٣٨.

لم يكـــن عند الشيعة عائلات إقطاعية في جبل عامل، فحسب، وإنما كان لآل حمادة في مناطق الشمال والبقاع دور أيضاً . جاء آل حمادة إلى لبنان في أوائل القرن ١٥م على الأقل ؛ وهم عرب من العراق كانوا قد هاجروا إلى بلاد العجم بعد مقتل الحسين بن علي بـــن أبي طالب. وعندما خرج رئيس آل حمادة على شاه العجم، جرت ملاحقته ففرَّ بأهله وأنصاره وعشيرته إلى لبنان، ونزلوا في جرود كسروان في أواخر القرن ١٥م. واستطاع آل حمـــادة أن ينشطوا ويغدوا أصحاب ولاية وإقطاع، وحاربوا المستراحيين وآل المقدم من الشـــيعة، فطردوهم وحلوا محلهم، وأصبحوا أصحاب نفوذ لدى الحكام في القرنين ال١٦ وال١٧م. وبســـبب تعاونهم مع الأمراء العسافيين والسيفيين أقطعوهم بلاد جبيل والبترون والضنية؛ ولكن بسبب انتفاضاتهم على الحكام نكل الحكام بهم، فكان الأشد قسوة عليهم الأميران أحمد المعني ويوسف الشهابي، السبب الذي دفعهم إلى الفرار باتجاه بعلبك [١].

وفي أثناء تلك المرحلة، التي كان فيها لبنان مقسماً إلى إحدى عشرة مقاطعـــة، موزعة على الطوائف، كان للشيعة مقاطعاتهم التالية:

أ- مقدميـــة جزيـــــن: كانت مركزاً دينياً مهماً للشيعة في أثناء حكم المماليك الجراكســـة؛ وحاول الشهيد الأول-كما يطلق الشيعة الإمامية هذا الإسم عليه- محمد بن مكي العاملي القيام بثورة ضد المماليك؛ لكن ثورته فشلت، وبفشلها انتقلت الزعامة الشـــيعية إلى الجنوب [٢]. والجدير بالذكر أن ثورة محمد بن مكي كانت من نتائج الحركة الشيعية التي أسسها وقادها العالم الديني شمس الدين الجزيني.

ب- إمـــارة بني بشارة في جبل عامـــل: بعد أن فشلت ثورة الشهيد الأول، أخـــذ تلمـــيذه الشيخ زين العابدين أبو الحسن علي بن بشارة في تأسيس إمارة للشيعة في الجـــنوب. وتشير الأخبار إلى استقرار الحكم الإقطاعي في الجنوب في ظل هذه العائلة، الـــتي ينـــتهي دورهـــا مـــع الفتح العثماني نهاية غامضة، لكي يبدأ بعدها دور التفسخ الإقطاعي في جبل عامل على الرغم من بقاء إسم العائلة إسماً للمنطقة الواقعة في جنوبي نهر الليطاني [٣].

كـــان بنوبشارة من "أبرز الزعماء الشيعيين في عهد المماليك، وكانوا يمثلون زعماء العشيرة في القرن١٤م. ولا يزال إسمهم-حتى اليوم- يطلق على جنوب لبنان المعروف ببلاد بشارة، وأكثر سكانها من الشيعة [٤].

---

(١) دروزة، محمد عزت: **العرب والعروبة (ج٣)**: المكتبة العصرية: صيدا: ١٩٧٨: ط٢: ص ص ٢٤٦-٢٤٧.

(٢) مـــكي، محمد علي: م . س : ص ٢٦٨.

(٣) م . ن : ص ص ٢٦٨-٢٦٩.

(٤) بوليـــاك، أ. ن : م . س : ص ٤٦.

ج- **مقاطعة المشايخ الحمادية**: لعب هؤلاء المشايخ دوراً في جرود كسروان، وشمالي لبنان، إلى أن فروا إلى بلاد بعلبك؛ وكانت الحدود الجغرافية للمقاطعة تمتد من سفوح جبل صنين الشمالية إلى جبَّة بشرِّي في الشمال، بما في ذلك بلاد جبيل والكورة والبترون وبعلبك والضنية [1].

إستناداً إلى ذلك، سادت المقاطعات اللبنانية صراعات كثيرة، حيث كانت تلجأ العائلات الشيعية الإقطاعية إلى ترسيخ النظام المقاطعجي المتوارث جيلاً بعد جيل، إذ كان أبناء العائلات التي تُستأصَل أصولها يعملون على استعادة مقاطعاتهم بالقوة. وقد حصل ذلك بين آل سودون وآل الصغير، وآل سودون وآل شكر. وفي الوقت نفسه كان أمراء المماليك واللبنانيون يلعبون أدواراً في الصراعات.

أعطى المماليك -في تلك المرحلة- امتيازات إلى مقاطعجيي لبنان بالسماح لهم بتوريث إقطاعاتهم داخل العائلة الواحدة. وكان توسيع تلك الاقطاعات عرفاً سائداً؛ حيث كان الأمير القوي يوزع الأراضي على العائلات الأخرى التي تسانده ما دامت على ولاء تام له. أما إذا حصل العكس فإن انتزاع الأراضي منهم وتشريد أفرادهم، أوحتى قتلهم، كان عرفاً معمولاً به.

في ظل سيادة هذه الأعراف والأنظمة الإقطاعية، كانت تولد قوى وزعامات تعمل لبناء مصالحها على قياس تلك الأعراف والأنظمة؛ وكان كل همها الدخول في السلك المقاطعجي.

إذن، إستفاد إقطاعيو جبل عامل من أسس النظام الإقطاعي الجديد بامتيازاته الخاصة في لبنان، وكان من أهمها إقرار التوارث في داخل العائلة الإقطاعية.

فمرحلة أواخر العصر المملوكي كانت بداية لبناء النظام المقاطعجي في جبل عامل؛ وبداية لتكوين التقاليد والأعراف الإقطاعية التي تأسست في ظلها طبقة إقطاعية، وكان من أهم روادها عائلات بشارة وآل سودون وآل شكر.

واستطاع هذا النظام الإقطاعي الجديد أن يطبع المراحل اللاحقة - في أواخر العصر المملوكي وطوال العصر العثماني-بطابعه الخاص. واتخذ منحى أكثر وضوحاً، ولعب دوراً مهماً في حياة الشيعة في جبل عامل.

٣- الحركة العلمية الشيعية: دينية المضمون لتدعيم عقائد المذهب:

اهتمت الطوائف الدينية في المقاطعات اللبنانية، في عصر المماليك، بمدارسها الدينية الخاصة. ولم يخرج الشيعة في جبل عامل عن هذه الدائرة، إذ اهتموا، أيضاً، بمدارسهم

---

(١) مكي، محمد علي: م. س: ص ٢٦٦.

الدينية [١]. وتُعَدُّ الحقبة التاريخية الممتدة بين القرنين ١٢و١٣م=٦و٧هـ، بالنسبة للحركة العلمية عند الشيعة دور النشأة العلمية والتطلع الفكري [٢].

لم يبدأ القرن١٣م=٧هـ حتى كانت الحركة العلمية في جبل عامل قد تمركزت وانتشرت في جميع أصقاعه معتمدة على الرحلة العلمية من جهة، وعلى المدارس التي تأسست في البيئة العاملية من جهة أخرى [٣].

وقد ظهر العديد من المدارس في الكرك ومشغرة وجزين وميس الجبل، وأعطت عدداً كبيراً من العلماء[٤]. وإضافة إليها أصبحت صيدا وصور والصرفند قواعد علمية للشيعة لمن يرحل إليها في سبيل طلب العلم. وكانت الثقافة في مدارسها دينية خالصة. وبفضل هذا التوسع قصد جبل عامل بعض علماء إيران للاستجازة في العلم والفقه [٥].

أما الرحلة العلمية فقد كانت ضرورية لمتابعة تحصيل العلم والفقه،ولتفسير المظاهر المستجدة في الحياة؛ ولهذا كان شيعة جبل عامل على اتصال مع الحركات الشيعية العلمية في العراق بشكل أساسي. وتوسعت الصلات حتى شملت الأزهر ودمشق وإيران [٦].

إبتدأت الرحلة العلمية إلى العراق في العام ١١٩٠م=٥٨٦هـ، لكنها توقفت ردحاً من الزمن، أوانحسرت بعد حوادث سقوط بغداد؛وقد دعا هذا الانحسار علماء جبل عامل إلى التفكير بإقامة المدارس على الأرض العاملية [٧].

وأسهمت الدولة الفاطمية بالرحلة العلمية إلى مصر في القرنين ال٤ و٥هـ=١٠ و ١١م ؛ ولأنه كان لشيعة جبل عامل صلات بالفقه الإمامي بالأزهر [٨].

كانت مظاهر الحركة العلمية في جبل عامل في دور النشأة تقتصر على التفسير والعقائد والشرع ورواية الأحاديث، وكل ما يختص بالجانب الديني. وتدل المعلومات على أن جماعة من صور قد اشتغلت بالطب البشري، كاهتمام خارج العلوم الدينية. أما النشاط الأدبي فقد كان، في جانب كبير منه، مقتصراً على رجال الدين، الذين كان عددهم يمثل أضعاف الآخرين من العاملين في حقل الأدب أما المواضيع الأدبية، التي كانت مقتصرة على الشعر، فكانت تدور حول مديح آل البيت، كما أنها تضمَّنت الغزل والرثاء والهجاء[٩].

---

(١) م . ن : ص ٢٧١.

(٢) مـكي، د . محمد كاظم: م . س : ص ٤٥.

(٣) م . ن : ص ٢٤.

(٤) مـكي، محمد علي: م . س : ص ٢٧١.

(٥) مـروة، علي: م . س : ص ص ١٥-٢٠.

(٦) م . ن : ص ص ١٥-٢٠.

(٧) مـكي، د . محمد كاظم : م . س : ص ص ٢٥-٢٦.

(٨) مـروة، علي: م . س : ص ص ١٥-٢٠.

(٩) مـكي، د . محمد كاظم: م . س : ص ص ٤٧-٤٨.

٧-العصر العثماني وتكوين الاقطاع المذهبي عند الشيعة.
(١٥١٦-١٨٦١م=٩٢٢-١٢٧٧هـ)

كـــان **للــــتحولات العامـــة في العصر العثماني**: أبلغ الأثر على تاريخ المقاطعات اللبنانية. وبرزت على صعيدين:

- **الأول**: علاقـــة الدولـــة العثمانية مع الدول الأجنبية، أو مع جالياها المقيمة على أراضي السلطنة.

- **الثاني**: الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي تنظم علاقة الدولة مع رعاياها من غير المسلمين بشكل عام، وفي المقاطعات اللبنانية بشكل خاص.

أما بالنسبة **لعلاقة الدولة العثمانية مع الدول الأجنبية**، فكانت عبارة عن تنظيم العلاقات الخارجية للدولة العثمانية مع الدول الأجنبية. وكانت على مستويين: الأول ويعرف بأسس السياسة الخارجية أو العلاقات الدبلوماسية بين الدول. أما الثاني فهو ما يعرف بتنظيم علاقة الدولة العثمانية، كدولة إسلامية-لها عقائدها الخاصة- مع رعاياها من غير المسلمين، وتحديداً أهل الكتاب.

اعترفت الدولة العثمانية للدول الأجنبية بامتيازات خاصة، وفق معاهدات عقدت بيـــنها وبين تلك الدول مباشرة، أو مع جالياها المقيمة على أرض السلطنة. وعلى هذا الصعيد عُقدَت عدة معاهدات كان مضمونها يدور حول تنظيم العلاقات التجارية والقضائية، ومنها المعاهدات التالية:

- معاهـــدة العام ١٥٢١م=٩٢٧هـــ: بين السلطان سليم الأول وجالية البندقية.
- معـــاهـــدة العام ١٥٣٥م=٩٤١هـــ: بين السلطان سليم الأول وفرنسوا ملك فرنسا.
- معاهـــدة العام ١٥٨٠م=٩٨٨هـــ: عقدها الدولة العثمانية مع الإنجليز.

لم يكن يخضع التجار الأوروبيون، القاطنون على أراضي السلطنة - حسب تلك المعـــاهدات- لـــلمحاكم والقوانين التركية؛ وإنما كانوا يتقاضون أمام محاكم قنصلية. واستكمالاً للمعاهدات حصلت فرنسا على امتيازات أخرى في المعاهدات التالية:

-في العامين١٥٦٩م=٩٧٦هـــ و ١٥٨١م=٩٨٩هـــ، حصلت فرنسا على امتيازات جعلتها مسؤولة عن حماية جميع السفن الأجنبية.

-في العام ١٧٤٠م=١١٥٣هـ عقدت معاهدة بين السلطان محمود الأول والملك لويس الخامس عشر، بحيث تُعطَى فيها فرنسا الحق في حماية الحجاج الأجانب الذين يقصدون القدس.

كانت تلك الامتيازات منفذاً لتدخل الدول الأجنبية في شؤون الدولة العثمانية، و لم تُلْغَ إلا في أثناء الحرب العالمية الأولى.

نتج عن الامتيازات الدينية التي أعطتها الدولة العثمانية للدول الأجنبية، إضافة إلى النظرة الخاصة التي تتميز بها العقيدة الإسلامية إلى أصحاب الكتاب، التي تعطيهم الحرية في ممارسة معتقداتهم وطقوسهم الدينية، ما يُعرَفُ بنظام الملة العثماني. جعل هذا النظام جميع الرعايا العثمانيين من غير المسلمين ينتظمون في طوائف مستقلة، يرعى شؤونها رؤساؤها الروحيون. وكانت القضايا التي تتعلق بالأحوال الشخصية: كالزواج والطلاق والإرث والتبني والتربية الدينية والمؤسسات الدينية تخضع لسلطة الرؤساء الروحيين لتلك الطوائف. وكان هذا النظام -إلى حد ما- بمثابة قيام دولة مصغَّرَة ضمن دولة كبيرة. ويمكن النظر إلى نظام الملة على أنه محاولة قديمة من قبل المسلمين لحل مشكلة الأقليات، بإعطائها شكلاً مُعْتَرَفاً به. غير أن الحالة ازدادت تعقيداً، وذلك أن الأمة-بالمعنى الديني-أصبحت تعني الأممية، فصار الموارنة والكاثوليك-دينياً- في صف واحد مع فرنسا، والروم الأرثوذكس مع روسيا، والبروتستنت مع بريطانيا [١].

أما الثاني: على صعيد التحول الداخلي: وتحديداً فيما له علاقة بالأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي تنظم علاقات الدولة مع رعاياها، فقد كان أهمها ما حصل من تغير على صعيد النظام الإقطاعي، وبغير ما كان عليه أيام المماليك.

فمنذ سقوط دولة المماليك، واستيلاء العثمانيين على السلطة، في العام ١٥١٦م، عرفت المنطقة متغيرات عديدة منها : " ضعف الرقابة الرسمية العثمانية بسبب ابتعاد العاصمة (الآستانة) عن البلاد العربية، وهذا شجَّع الإقطاع على ترسيخ جذوره في البلاد، وتحول من إقطاع تعييني تديره الدولة، كما كان في العهد المملوكي، إلى إقطاع وراثي. فتحول الإقطاع بذلك من أسلوب تطويري للزراعة إلى أسلوب تجميد أخَّر الزراعة وأرهق الفلاحين واستثمرهم اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً أبشع استغلال" [٢].

---

(١) حتي، د. فيليب: م. س: ص ص٤٤٣-٤٤٥. -راجع، أيضاً، مجموعة التشريع اللبناني (ج١):القسم الأول: باب إحصاء وأحوال شخصية: قانون العائلة: ص١٥.

(٢) مكي، محمد علي: م. س: ص ٢٧٩.

وفيما يختص بتنظيم الإقطاع في العهد المملوكي، كانت الحال جيدة في سوريا وكذلك في لبنان، إلى " أن اختلفت الأحوال اختلافاً بيِّناً في عهد الأتراك، فقد أهملوا البلاد التي اكتسحوها وتركوها وشأنها تحت رحمة الإقطاعيين والولاة والطغاة " [(١)].

كــان لتنظيم الإقطاع في عهد المماليك تأثير في تأسيس البنى السياسية للطوائف اللبنانية، وتحويلها من إمارات للمذاهب إلى إقطاعات سياسية تستخدم المذهب لأغراضها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. فكان تأسيسه، على ما كان عليه، قد ولَّد طبقة تعمل للاستيلاء على أكثر ما يمكن من الأراضي لكي تدر الأموال عليها، وتحيط نفسها بقوة بشرية من الفلاحين والجنود لتتقوى بهم لدى السلطان أو ترد بهم هجمات الخصوم. ففي العهــد المملوكي، إذاً، تكونت النواة الأساسية للأنظمة المقاطعجية في المناطق اللبنانية؛ ولعبت هذه الأنظمة، فيما بعد، دوراً مهماً في بناء النظام اللبناني.

أما في العهد العثماني، وتأسيساً على إفرازات العهد المملوكي، فقد تحول الإقطاع في المناطق اللبنانية من إقطاع تديره الدولة إلى إقطاع وراثي ضمن العائلة الواحدة شرط استمرارها في الولاء للدولة العثمانية.

لم يكن لدى العثمانيين نظام موحد للإقطاع، إذ كان يختلف من ولاية لأخرى، وبين فترة زمنية وأخرى. ففي مصر -مثلاً- وطيلة القرن١٦م=١٠هـ لم توضع قوانين وشرائع ثابتة تتعلق بالأراضي السلطانية، التي كانت معروفة في مصر، وبطرائق توزيعها بين المزارعين. ولكنها ابتدأت في المناطق اللبنانية تتخذ شكل قانون (وضع اليد).

شمــل هــذا الشكل كل الأراضي في البلدان بنظام المساحة الجديد، إلى أن استقر النظام الإقطاعي، الذي بقي نافذاً حتى عهد محمد علي باشا. ويعود هذا النظام، بخطوطه الرئيســة إلى التقليد العباسي، ويتضمن نظام توظيف قائماً على ضريبة سنوية يدفعها كل مرؤوس صاحب أرض إلى رئيسه.

أمــا في لبنان فقد عُرِف هذا النظام ب"المقاطعة". ولكنها "لم تعنِ مقاطعة عسكرية، كما في العهد المملوكي، إنما كانت قائمة على دفع الخراج، كما أنه كان يحق للإقطاعي استخدام قوة مسلَّحة تأتمر بأمره، وتكون كافية لجمع الضرائب؛ وطالما استخدم الإقطاعي هذه القوة لحل نزاع بينه وبين جيرانه، أو لتوسيع أملاكه، أو لنجدة رئيسه " [(٢)].

كــان الــنظام الإقطاعي في لبنان على عكس النظام المطبَّق في أوروبا، فهناك كان الإقطاعي يملك الأرض وما عليها مدى الحياة إلى أن يرثها ابنه البكر. بينما كانت سيطرة المقــاطعجي في لبنان، على الأرض، مؤقتة؛ فهولا يملك الأرض بل له حق جباية الضرائب

---

(١) آل صفا، محمد جابر: م . س : ص ٨٨.

(٢) بوليــاك، أ. ن : م . س : ص ص١٣٣-١٣٧.

من منطقة أو من مناطق محدودة، ومن تجمعات بشرية معروفة لا يجوز له أن يتعداها إلا إذا استخدم العنف، أوإذا وافقت عليها الدولة العثمانية مباشرة أوعبر من يمثلها [١].

كانت وضعية لبنان مثل وضعية البلدان المُلتَزَمة أوالأراضي (الضمان)، وهي كناية عن بلاد التزمها حاكمها من والي دمشق العام. وأصبح التلزيم -فيما بعد-يتم من السلطان مباشرة بين العامين ١٦٢٤م=١٠٣٣هـ و١٦٣٣م= ١٠٤٢هـ، إلى أن أصبح حق التلزيم من صلاحيات حاكم صيدا العام [٢]،بعد أن صدرت إرادة من السلطان بجعلها ولاية. وكان السلطان يعطي رسم حماية بعض الإقطاعات لبعض الإقطاعيين عوضاً عن الإقطاعة نفسها؛ وكان رسم الحماية يُعَدُّ مدخولاً إضافياً لصالح الإقطاعي [٣].

إن تسهيل بناء الجيوش، الذي وفرته الدولة العثمانية للأمراء اللبنانيين شرط دفع الضرائب والولاء السياسي والعسكري لها، دفع بالأمراء المعنيين والشهابين إلى أن يرفعوا من سقف طموحاتهم السياسية والعسكرية والاقتصادية.فسعى كل من الأميرين:فخر الدين المعني الثاني (١٥٩٨-١٦٣٤م =١٠٤٣-١٠٠٦هـ)، وبشير الثاني الكبير (١٧٨٨-١٨٤٠م=١٢٠٢-١٢٥٦هـ) لتحويل لبنان إلى دولة موحدة، يكون الأمير فيها المالك الوحيد للأرض، فيتولّى توزيعها بين مزارعي الضواحي. ولهذا أصبح عشر أراضي لبنان-في القرن١٨م=١٢هـ-في حوزة المقاطعجية كإقطاع خاص بهم؛ وأما الباقي فهوموزع بين أتباع هؤلاء وبين الكنائس المسيحية والوارثين عن أسلافهم.هذا بالإضافة إلى أن أمير لبنان كان يمنح ألقاب الشرف الإرثية.وكان كل لقب يتناسب مع مساحة الأراضي التي يشرف عليها صاحب اللقب الممنوح؛ فكان صاحب القرية الواحدة يُسمَّى مقدماً أو شيخاً، والمقاطعجي كان إما شيخاً أو أميراً، وأما الأعيان والوجهاء والأشراف فهي مناصب
اجتماعية؛ وأخيراً عائلات الخدامين فهم جنود توارثوا الجندية ويتقاضون رواتب محددة [٤].

كانت الإقطاعات في العهد العثماني مقسمة إلى خطط صغيرة يديرها أمير أو مقدم أو شيخ من أبناء الأسر القديمة أو المتغلبة. وكان يحكمها كيفما يشاء ويختار، وليس عليه إلا أن يؤدي مالاً مقطوعاً إلى خزانة الدولة [٥].

أما الأسر اللبنانية فكانت تنقسم إلى طبقات وعشائر تحكمها مراتب ومناصب: أولها الأمراء، وثانيها المقدمون، وثالثها المشايخ. أما التراتبية السياسية، التي كانت سائدة في

---

(١) ضاهر، د. مسعود: **الانتفاضات اللبنانية ضد النظام المقاطعجي**: دار الفارابي:بيروت:١٩٨٨:ط١:ص٣٢.

(٢) بولياك، أ. ن : م . س : ص ١٥٤.

(٣) م . ن : ص ٧٩.

(٤) م . ن : ص ص ١٥٥ و١٥٩و١٦٠.

(٥) آل صفا، محمد جابر: م . س : ص ٨٩.

السلطنة العثمانية، فكان على رأسها السلطان، يمثله الوالي العثماني، ثم زعيم المقاطعة المحلي (المقاطعجي)، فمعاونوه من المشايخ الذين كان يُطلَق عليهم هذا الإسم، ليس لموقع ديني، وإنما كان لقباً له مضمون اجتماعي-اقتصادي يطلق عليهم تعزيزاً لدورهم [1].

تجدر الإشارة هنا إلى أن المقاطعات اللبنانية:جبل لبنان وجبل عامل وراشيا وحاصبيا وبعلبك والبقاع وعكار ومدن بيروت وصيدا وصور وطرابلس، لم تجتمع تحت سلطان حاكم واحد إلا لفترات قصيرة في عهد الأمير فخر الدين المعني الثاني [2].

ولقد تُوِّجت المرحلة التي سبقت العام ١٨٦١م بضرب النظام المقاطعجي، وتميَّزت مرحلة ما بعد إلغائه بما يلي:

-أقصى الأتراك رؤساء العشائر عن الحكم، ومنحوا صلاحية واسعة للوجهاء.

-فرضوا الرسوم على الأراضي والانتاج الزراعي والبيوت والطرقات. كما أهم قضوا على زراعة التبغ، ومنحوا احتكارها للشركات الأجنبية.

-كثرت البطالة، وكثر قطاع الطرق، وازداد ابتزاز موظفي الدولة للمواطنين.

-طُبِّق قانون التجنيد الإجباري ومدته عشرون سنة، وطُبِّق أيضاً قانون السخرة.

-أما حال العلم والتعليم فلم يبدأ نشطاً إلا في عهد مدحت باشا والي سوريا [3]. أي في الربع الأخير من القرن١٩م=١٣هـ.

١-التنظيم الإقطاعي في جبل عامل:

سار العثمانيون في حكم جبل عامل على السياسة نفسها التي كانت متَّبعة في إدارة الولايات الجبلية الوعرة، أو البعيدة عن قلب الدولة. فكان الحكم العثماني سطحياً أو إسمياً، ولم تكن الدولة تعين في تلك الولايات والأقاليم حكاماً عثمانيين. وإنما كانت تعترف بوجود زعيم محلي:إقطاعي أو عسكري أو قبلي، يحكم باسم السلطان [4].

كان جبل عامل، سياسياً، مشيخة تابعة لحكومة مركزية مستبدة؛ وكانت الحكومة العثمانية تطرح المقاطعات التابعة لسلطانها للمزايدة في الالتزام بين الراغبين فيها من أعيان البلاد وأثريائها مقابل مبالغ محددة يدفعها الراغب في الالتزام، أو الطامح للحكم [5].

---

(١) الزين، علي: **العادات والتقاليد في العهود الإقطاعية**: دار الكتاب اللبناني: بيروت:١٩٧٧:ط١: ص ص ٦١-٧٠. -للتوسع في الإطلاع، راجع:د. ياسين سويد : م . س: (ج١): ص ص٦٤-٧٩.

(٢) دروزة، محمد عزة: م . س(ج٣): ص ص٢٧٠.

(٣) آل صفا، محمد جابر: م . س : ص ص ١٦٥-١٦٩.

(٤) سليمان، حسن سلمان : "علاقة جبل عامل بالقوى المحلية في بلاد الشام الجنوبية ومصر"(٥٣-٦٥): **مجلة الباحث (العدد ٢٠ و ٢١)**: بيروت: ص ٥٤.

(٥) الزين، علي: **العادات والتقاليد في العهود الإقطاعية**: م . س : ص ٦٧.

كان الملتزم يحل محل الدولة في السياسة والإمارة، يجبي من الأهالي كما يشاء، ويدفع للدولة حصتها.وكان يلتزم تجاه الدولة، أيضاً، بتأمين الطرق وحفظ الأمن في داخل حدود مقاطعته؛ وعليه أن يلبي،برجاله وفرسانه،دعوة الدولة للاشتراك بأية معركة أهلية أو دولية. وأما الأهالي فكانوا يزرعون الأرض كالعبيد، ولا يستطيعون الفرار من وجه الملتزم لأنه يستطيع ملاحقة الهارب في أي مكان يلجأ إليه واعتقاله؛ وقد بلغ من هوان الفلاحين أن أصبح الإذلال دستوراً محترماً لديهم (١).

لم يكن الأمير الحاكم فرداً مقاطعجياً وحسب، بل كان يتزعم عائلة مقاطعجية ذات سيطرة تاريخية على المقاطعات. وكان عامل الوراثة العائلية يلعب دوراً أساسياً في وصول الأمير إلى السلطة؛ ولكن استقراره فيها كان يعود إلى قدراته الذاتية وتحالفاته السياسية، ورضى السلطنة عنه لانتظامه في دفع الضرائب (٢).

وكانت المقاطعة، في تلك المرحلة، وكأنها دولة مستقلة بذاتها باستثناء ارتباطها وخضوعها للدولة العثمانية؛ وكان المقاطعون يمثلون رأس الهرم في السلطة المحلية، كما أنهم كانوا ينظمون علاقاتهم حسب أعراف وتقاليد ميّزت تلك المرحلة وطبعتها بطابعها الخاص. فما هي هذه التقاليد والأعراف التي على أساسها كانت تنتظم تلك العلاقات ؟ وما هي انعكاساتها على وضع جبل عامل السياسي والاقتصادي والاجتماعي ؟

أ-علاقة حكام المقاطعات مع الدولة: كان الحكام من أهل البلاد، يضطرون لمصانعة أرباب الدولة العثمانية "فتراهم مع القوي الذي تدوم سعادته، فإذا ولّت عنه لووا وجوههم نحومن يخلفه في القوة والجبروت. وفي هذا السبيل كانوا يقتتلون، وتفنى رجالهم وتخرب بيوتهم. ثم من مساويء هؤلاء أنهم كانوا يتزاحمون في زيادة أجر المقاطعات وضمانها للاستيلاء عليها ونزعها من أيدي منافسيهم، ولوأدى ذلك إلى إرهاق الأهالي وتجريد الفلاحين من قوت يومهم" (٣).

كان طمع الحكام بحيازة رضى الدولة سبباً للصراع بينهم؛ فالأقوى منهم ينتزع (الالتزام)، ولذلك كانت العلاقة بين الدولة والمقاطعجية تقوم على أساس مبلغ يتفق عليه الطرفان وهوما يُعرَف بالضرائب التي يؤديها الملتزم للدولة. أما إذا وجدت الدولة من يدفع أكثر فسيكون هو الملتزم البديل.

---

(١) م . ن : ص ٦٨.

(٢) ضاهر، د . مسعود: الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية (١٦٩٧-١٨٦١م): معهد الإنماء العربي: بيروت: ١٩٨٦: ط٣ :ص٣٩٤.

(٣) الزين، علي: العادات والتقاليد . . . : م . س : ص ٥٢.

كانت طريقة المزاد، هذه، بين الدولة والأمراء والمقاطعجية، تحدد نوعية العلاقة بين الحكام المحلـيين والفلاحين من جهة، وبين الحكام من جهة أخرى. إستناداً إلى هذا أين كان موقع جبل عامل الشيعي بحكامه وشعبه ؟

ب-علاقــة المقاطعجيين، في جبل عامل، مع الفلاحين: كان الفلاحون يخضعون للمشـايخ، بحيث كانوا لا يردُّون لهم طلباً لإشباع نهمهم. أما شيخ القرية فكان ينظر إلى الشـعب نظرة السيد، فهو يقدر على أن يسلبه ماله وراحته. وقد تعوَّد الشعب الطاعة والخضوع، وكأن الشيخ قدر لا مناص منه ولا مهرب من جوره [1].

كان خضوع الشعب للمشايخ وللزعماء نتيجة سياسة تسلطية صارمة يطبقها الحاكم ولا يـبررها قانون وضعي أو ديني سوى قانون الاستغلال؛ فالشعب، بدوره، كان يقدِّم طاعة عمياء، منساقاً بفعل ثقافة بدائية لا واعية، تحددها العلاقة النفسية بين الإنسان الضعيف والظواهر الخارقة، سواء كانت تلك الظواهر مادية أم روحية، أو كان مصدرها الطبيعة أو الإنسان المتميز.

كان الفلاح يمارس الخضوع النفسي تجاه أسياده، وكان يُفرَض عليه أن يؤدي الضـرائب المباشـرة، ومن تلك الضرائب يفرز الشيخ حصة الدولة، ومنها حصة الوالي، وحصة الأمير، وأخيراً حصة المقاطعجي. ولم يكن الأسياد المقاطعجيون يكتفون بالضرائب المباشرة، وإنما كانوا يفرضون ضرائب غير مباشرة، أيضاً، ومنها:

- **شوفــة الخاطر:** يدفعها كل مواطن يتزوَّج لأول مرة.
- **الحــلاوة:** يدفعها كل مواطن تعاد له ممتلكاته المنهوبة؛ وغالباً ما كان ينهبها أزلام الحكام لابتزاز الفلاحين.
- **العيديــة:** تُقدَّم في المناسبات العامة والكبيرة التي تُقام في قصر الزعيم [2].

ج- العلاقــة بين المقاطعجيــين : كان جبل عامل، في ظل الحكم التركي، يعيش تحت الحكم المباشر للإدارة المقاطعجية المحلية. وكان يحكم جبل عامل مجموعة من المشايخ (المتاولة)[3]؛ وكان يتولى كل منهم إدارة إحدى مقاطعاته؛ ويخضع المشايخ لسلطة زعيم

---

(١) م . ن : ص ٧١.

(٢) م . ن : ص ص ٧٢-٧٥.

(٣) أطلـق لقب المتاولة على الشيعة، في أوائل القرن ١١هـ- أواخر القرن ١٧م . وكان سبب التسمية أن كل فريق -في الصراعات الطائفـية والإقليمـية -كان يعتمد على قوة أفراده وتضامنهم في الشدائد. فكان الشيعة يستعملون لقب (المتاولة) أو (بني متوال) للحماسة وإثارة النخوة والحمية في النفوس. [راجع علي الزين : **للبحث عن تاريخنا**: م . س:ص٤٨١.]

أعـــلى يُدعى شيخ المشايخ يقيم في قلعة تبنين[1]. وكان كل منهم يعمل لترسيخ نفوذه؛ وكـــثيراً ما كانت مصالحهم تتناقض؛ لذلك لجأوا إلى استخدام الأسلوب الدموي في حق خصومهم السياسيين. فلم يكن الوضع يستقر في جبل عامل لكثرة ما عرف من معارك دموية كان يستأصل فيها المنتصر أي أثر لعائلة المهزوم [2]. وكان للخصومات بين زعماء جبل عامل ووجهائه وأهله تأثير كبير في تفكيك عرى الطائفة الشيعية[3].

كـــان جبل عامل مقسَّماً إلى أربع مقاطعات، هي: ديار بشارة، والشومر، والتفاح، والشـــقيف. كان بنو الصغير يحكمون ديار بشارة، وبنو منكر أصحاباً لإقليمي الشومر والتفاح، وبنو صعب أصحاباً لإقليم الشقيف [4].

حتى وإن خضع زعماء جبل عامل لسلطة زعيم واحد، إلا أنهم كانوا -في البداية- يتزاحمون في صراع مستمر ومرير، وكان يستأصل الواحد منهم شأفة عائلة خصومه بدموية ووحشية، على الرغم من انتماء المتصارعين للمذهب الشيعي الواحد !!! وإنه لا دلالـــة لهذا سوى أنه مؤشر على تغليب المصالح السياسية والاقتصادية والمراكز الاجتماعية، بين الخصوم، على غيره من العوامل الدينية والمذهبية.

لم يكن الصراع الداخلي بين زعماء جبل عامل الوجه الوحيد، بل كان للصراع وجه آخـــر. لم يكن هدف حسم الصراع الداخلي الاستئثار بالسلطة المحلية فحسب، وإنما كان خطوة أساسية للتفرغ من أجل الصراع مع مقاطعجيي الجوار الجغرافي أيضاً. فالانتصار على هؤلاء يضمن للزعيم العاملي المنتصر حكماً ذاتياً قوياً ومستقراً يشكل خطوة أساسية على طريق التفاوض مع الدولة العثمانية في سبيل الحصول على الالتزامات.

لهذا السبب كان الصراع بين الزعماء العامليين وزعماء الجوار مستمراً لا يهدأ، وبشكل خاص كان يحصل مع الأمراء المعنيين والشهابيين.

د- علاقة مقاطعجيي جبـــل عامل مع مقاطعـــات الجوار الجغرافي: كان نظام العلاقات بين الدولة العثمانية، بواسطة ولاقها، وبين المقاطعجيين قائماً على تلزيم الضرائب للأقوى منهم. ولهذا السبب كان المقاطعجيون يعززون وضعهم العسكري بزيادة عدد الجنود أولاً، وإضعاف جيرانهم بحملات التأديب ثانياً. فكانت زعامات جبل عامل تخوض الصراع على جبهتين:

---

(١) سليمان، حسن سلمان : م . س : ص ص ٥٤-٥٥.

(٢) آل صفا، محمد جابر: م . س: راجع الدور الأول ابتداءً من الصفحة ٣١. لكنه لا يقلل من شأن حكمنا العام ضعف بعض الوقائع الواردة في المرجع المذكور، أو الشك في روايتها.

(٣) م . ن : ص ص ١٦٩-١٧٠. راجع، أيضاً، علي الزين : **للبحث عن تاريخنا**: م . س:ص٤٨٣.

(٤) دروزة، محمد عزة: م . س (ج٣): ص ١٧.

– **الأولى** داخلية مع أبناء مذهبهم من العائلات المقاطعجية.

– أما **الثانية** فخارجية مع أمراء مقاطعات الجوار الجغرافي، وخاصة مع الأمراء المعنيين، والشهابيين من بعدهم.

أما الأمراء المعنيون والشهابيون، وحفاظاً على بقائهم في الحكم، فلم يكونوا ليسمحوا لأيــة قوة منافسة أن تبلغ حداً من القوة تهدد استمرار حكمهم؛ ولهذا السبب كان هؤلاء الأمراء يمارسون عملية الإخضاع المنظمة ضد زعماء جبل عامــل، وذلــك لربطهم بإمارتهم، وإجبار المقاطعجيين والفلاحين فيه على دفع الضرائب للأمير[1].

– العامليون مع المعنيين: تأييد فتمرد (١٦٠٣-١٦٩٧م=١٠١١-١١٠٨هــ) :

كان جبل عامل تابعاً لسنجقية صفد، التي تتبع بدورها ولاية دمشق، واستطاع الأمير فخر الديــن المعني الثاني (١٥٩٨-١٦٣٤م=١١٠٣-١٠٤٣هــ) أن يلتزم سنجقية صفد من مــراد باشــا في العام ١٦٠٣م=١٠١١هــ وبقي جبل عامل في عهدته طوال مدة حكمه وحارب فيها العامليون إلى جانبه في بداية الأمر، وشاركوا في المعارك التالية:

– معركة الناعمة في العام ١٦٠٦م=١٠١٤هــ ضد آل سيفا.

– حملة الأمير على عكار في العامين ١٦١٨م=١٠٢٧هــ و١٦١٩م=١٠٢٨هــ.

– معركة عنجر في العام ١٦٢٣م=١٠٣٢هــ.

– معركة فارا في فلسطين في العام ١٦٢٣م[2].

ولكن بعد وفاة الأمير فخر الدين أصاب الضعف خلفاءَه، فبرزت طموحات زعماء جبل عامل في تحقيق حكم ذاتي لهم. لهذا تمردوا في العام ١٧٣٦م=١١٥٦هــ على الأمير مــلحم. وهذا يدل على أن الشيعة ما كادوا يستريحون مما جرى عليهم من شدة وتنكيل حتى عادوا إلى حركتهم التمردية بقصد الاستقلال في حكم بلادهم، والتفلت من سلطة الوالي والأمير ملحم[3]؛ ولهذا فقد انحازوا إلى جانب الأمير اليمني الذي هُزِم في مواجهته الأمير المعني في وقعة أنصار في العام ١٦٣٨م=١٠٤٧هــ[4].

ولم تحصل حوادث تُذكَر طوال الفترة الممتدة بين وقعة أنصار، أي من العام ١٦٣٨م إلى العام ١٦٦٠م=١٠٧٠هــ، وهو تاريخ إنشاء ولاية صيدا التي ضُمَّ إليها جبل عامل. ولكن ما إن أطلّ العام ١٦٦٠م حتى كانت طموحات زعماء جبل عامل والإعداد لتنفيذها قد قطعت شوطاً متقدماً، وشجعهم على البدء بالتنفيذ ما كان قد أصاب الإمارة

---

(١) ضاهــر، د. مسعود: **الانتفاضات اللبنانيـــة...**: م. س: ص ٤٣.

(٢) سويــد، د. ياسين: م. س (ج١): ص ٣٦٢.

(٣) دروزة، محمد عزة: م. س (ج٣):ص٢١.

(٤) سويد، د. ياسين: م. س (ج١):ص ٣٦٢.

المعنية من وهن وضعف، ويعود هذا الضعف إلى الصراع الذي حصل بين الحزبين القيسي واليمني بعد موت الأمير فخر الدين الثاني؛ وأخذت الدولة التركية وولاتها جانب التأييد للحزب اليمني، ولذا كانت تلك الفترة حرجة ومضطربة، لم يستطع فيها خلفاء فخر الدين على ضبط الوضع(1).

استقبل العامليون، في ظل تلك الظروف، والي صيدا علي باشا الكبرلي بالتمرد عليه؛ وكانت أول معركة ناجحة لهم ضده في عيناتا في العام ١٦٦٠م. وتولوا، في أعقابها، إدارة البلاد بأنفسهم. وشكلت المعركة فاتحة لمعارك أخرى انتصر فيها المشايخ العامليون على الأمير أحمد المعني، آخر الحكام المعنيين، وذلك بعد أن استأنسوا ضعفاً في الأمارة المعنية. وكان من أهم المعارك اللاحقة لمعركة عيناتا: وقعة النبطية في العام ١٦٦٦م، ووقعة وادي الكفور في العام ١٦٦٧م، التي-ربما- كانت امتداداً لمعركة النبطية. أما وقد ذكر بعض المؤرخين العامليين معارك غيرها، فإنما قد أشاروا إليها من دون أن يسموها (2).

- العامليون مع الشهابيين: تمرد فحكم ذاتي (١٦٩٧-١٨٤٢م=١١٠٨-١٢٥٨هـ) :خلف الشهابيون المعنيين في العام ١٦٩٧م في حكم إمارة الشوف. وبدأوا عهدهم بتوحيد الإمارة-لأول مرة-مع إمارة وادي التيم.

لم يتبدل الخط السياسي لزعماء جبل عامل في العهد الشهابي، إذ استمر طموحهم في الحكم الذاتي من جهة، وبقي جبل عامل محطة لأطماع الشهابيين من جهة أخرى.

كان الشهابيون يساعدون والي صيدا في جباية الضرائب من زعمائه لأنهم كانوا يتمنعون عن دفعها. فحصلت، نتيجة هذا التمرد، عدة معارك بين الشهابيين ووالي صيدا من جهة، وزعماء جبل عامل من جهة أخرى دفع العامليون فيها خسائر كبيرة في الأرواح والممتلكات، وكان من أهمها:

- الحملة التي قادها الأمير بشير الأول، في العام ١٦٩٨م= ١١٠٩هـ، ضد الشيخ مشرف بن علي الصغير الذي خرج على الوالي. وكان من نتائجها أسره مع أخيه.

- تحقق حلم الشهابيين بعد أن استطاع الأمير حيدر، في العام ١٧٠٨م= ١١٢٠هـ، الحصول على إقطاعة جبل عامل. وجهّز في ذلك العام حملة انتصر فيها على آل الصغير ومنكر وصعب وأخضعهم لإمارته.

قاد الأمير ملحم عدة حملات ضد جبل عامل؛ وكان مهاجماً في بعضها ومدافعاً في بعضها الآخر، ومن أهمها:

---

(١) م . ن : ص ٣٤٨.

(٢) م . ن : ص ص ٣٦٣-٣٦٤.

وقعـــة يارون في العام ١٧٣٤م رداً على الشماتة التي أظهرها زعماء جبل عامل بموت والده.

وقعة أنصار في العام ١٧٤٣م=١١٥٥هـــ عندما رفضوا دفع الضرائب.

قاد العامليون وقعة مرجعيون في العام ١٧٤٤م ثأراً لهزيمتهم في وقعة أنصار، ولم يتردد الأمير ملحم عن الاشتراك فيها. فردَّ الأمير ملحم على تعديات آل منكر على الشوف بوقعة جباع الحـــلاوي في العام ١٧٤٩م.

مرَّت الفترة الواقعة بين العامين ١٧٥٤م=١١٦٧هـــ و١٧٧١م=١١٨٥هـــ من دون حوادث تُذكَر لأن الشهابيين كانوا منشغلين بالخصومات والصراعات الداخلية فيما بينهم؛ بيـــنما كان زعماء جبل عامل حذرين مما لاقوه من الشدة والقسوة اللتين لحقتا بهم في الفترات السابقة، مما جعلهم لا يطمئنون إلا لحكم زعمائهم [1]. ولهذا فإنهم اهتموا، منذ العام ١٧٤٣م=١١٦٣هـــ، بترميم حصونهم وقلاعهم. ولمع -في تلك الفترة- نجم الشيخ ناصـيف النصـــار، زعـــيم بني الصغير، الذي اعترف له الآخرون بزعامته؛ ويبدو أن العـــائلات الحاكمـــة في مقاطعات جبل عامل قد سادت بينها الألفة والتعاون والتنسيق، فقويت شوكتهم، واستطاعوا في عمليات إثبات وجود-متحدين أو منفردين-من السيطرة على الجوار الجغرافي لجبل عامل؛ حتى إنهم انتصروا على ضاهر العمر، والي عكا، وعقدوا معه معاهدة تحالف في العام ١٧٦٧م=١١٨١هـــ. لكنهم فشلوا في عقد مثلها مع الأمراء الشهابين . وتطورت تلك المعاهدة إلى حلف عقد بينهم وبين علي بك أمير مماليك مصر، وبه أخذ وضع والي دمشق يهتز.

امتنع زعماء جبل عامل، استقواءً بالحلف المذكور، عن دفع الضرائب إلى والي صيدا، وخاضوا معركة إلى جانب ضاهر العمر ضد والي دمشق، وانتصروا عليه في معركة الحولة في العام ١٧٧١م=١١٨٥هـــ [2].

وحاول الأمير يوسف الشهابي التصدي لزعماء جبل عامل، ولهذا جهَّز حملة عسكرية دخلت إلى إقليم التفاح وكفر رمان، فالتقاه العامليون في النبطية، بمساعدة ضاهر العمر، الذي كان قد نقم على الأمير يوسف لعدم استجابته لوساطته بالصلح، فهُزِم الأمير يوسف في تلـــك المعركة في تشرين الأول/ أكتوبر من العام ١٧٧١م. ولكنه رفض الرجوع إلى حـــدود إمارته الأولى على الرغم من التحذيرات التي وُجهت إليه، فطارده العامليون مع ضاهر العمر، وانتصروا عليه في معركة الغازية في ١٢ حزيران/يونيو من العام ١٧٧٢م.

---

(١) سويد، د. ياسين : م . س (ج٢): ص ص ٦٥-٦٧. وص ص ٥١١-٥١٢.

(٢) دروزة، محمد عزة: م . س (ج٣):ص ص ٢٣-٣٠.

ما لبث الحلف الثلاثي: زعماء جبل عامل، وضاهر العمر، وعلي بك الكبير، أن تداعى منذ العام ١٧٧٤م. فقد سقط علي بك الكبير بعد انقلاب عليه في العام ١٧٧٤م. واغتيل ضاهر العمر في العام ١٧٧٦م، وتولّى، من بعده، أحمد باشا الجزّار حكم عكا، فقاد في العام ١٧٨١م حملة عسكرية ضد جبل عامل استطاع فيها أن يخضعه لسلطته طوال مدة حكمه، التي انتهت في العام ١٨٠٤م=١٢١٩هـ.

كانت مدة احتلال الجزّار لجبل عامل نهاية لفترة من الحكم الذاتي تمتع به جبل عامل طويلاً. ولكن الاستكانة لحكم الجزار لم تكن كاملة لأن جبل عامل عرف عدة انتفاضات أُثيرَت في وجهه، مثل انتفاضة حمزة بن محمد النصار من آل الصغير، والشيخ علي الزين صاحب شحور؛ ومع أنهم أقلقوا راحته إلا أنه انتصر عليهم [1].

قضى الجزار على الحكم الذاتي الذي حصل عليه زعماء جبل عامل، في عهد الشهابيين، نتيجة التحالف الذي عقدوه مع ضاهر العمر وعلي بك الكبير. فكان الانقلاب ضد علي بك الكبير واغتيال ضاهر العمر من تدبير الدولة العثمانية ضد من تمردوا على أوامرها وضد مصالحها. فالدولة العَلِيَّة لا تسمح لأية قوة محلية أن تتمرد على إرادتها، فشرط الاستمرار في الحكم المقاطعجي، لمن يريد، مرهون بمقدار خضوعه لإرادة الدولة.

٢- إنتفاضات جبل عامل بين الاضطهاد الاجتماعي-الديني، والأطماع السياسية-الاقتصادية:

لم يكن الشيعة، بشتى فرقهم - منذ نشأتهم في جبل عامل وغيره من المقاطعات اللبنانية- معترفاً بهم كمذهب، ولا هم استطاعوا أن يؤسسوا لأنفسهم كياناً سياسياً يؤمن لهم الحماية السياسية والعسكرية.

تعرَّض الشيعة للاضطهاد بسبب انتمائهم المذهبي من جهة، ومهادنتهم للصليبيين من جهة أخرى. وكان آخرها، وأقساها، قد حصل في العصر المملوكي بعد استصدار فتوى من ابن تيمية قضت بملاحقتهم واضطهادهم.

لم يمارس **العثمانيون** التنكيل بالشيعة بسبب الانتماء المذهبي، ولكنهم لم يعترفوا بهم كملة مذهبية. بدأ عامل الاضطهاد، في العصر العثماني، يتخذ اتجاهات اقتصادية-اجتماعية. كان هم العثمانيين الأساسي في مركزة الخلافة بين أيديهم، تطبيق النظام الضرائبي القائم على تلزيمها لمن يقدر على جمعها من الأمراء والمقاطعجيين، الذين اعتمدوا على المشايخ المحليين للقيام بالمهمة المطلوبة، واستخدم المشايخ أسلوب الاضطهاد الاجتماعي - الاقتصادي على المزارعين والفلاحين.

---

(١) سويد، د. ياسين: م. س (ج٢): ص ص٥١٢-٥١٨.

أما **الملتزمون** جمع الضرائب، من الأمراء المعنيين والشهابيين، فكانوا يمارسون الضغط العسكري على أهالي جبل عامل لإجبارهم على دفعها.

أما **مقاطعجيو** جبل عامل، في ظل سيادة مبدأ "الالتزام للقادرين"، فكانوا يعملون على أساس تقوية نفوذهم ومواقعهم وتجهيز قوات عسكرية باتجاه بناء حكم ذاتي متين، ليس من هدف له الخروج على مركزية الدولة العثمانية،بقدر ما كانوا يطمحون إلى إجبار الدولة على تكليفهم بالتزام جمع الضرائب. وفي هذا المكسب ما فيه من خيرات اقتصادية وفيرة تتعزز فيها مواقع الزعماء السياسية والاجتماعية.ولهذا السبب خاضوا المعارك العديدة ضد المعنيين والشهابيين التي كان بعضها رابحاً والبعض الآخر كان خاسراً.

أمـــا **الفلاحـــون والمـــزارعون**، من شيعة جبل عامل، فقد كانوا يعانون من عقدة الاضطهاد المذهبي الذي كان مصدره الدولة الإسلامية التي كانت، غالباً ما تعتنق المذهب السني . وكانوا يعانون، أيضاً، من عقدة الاضطهاد الاجتماعي – الطبقي الذي كان مصدره زعماؤهم المحليون.

فكـــان تعرض جبل عامل للغارات المستمرة من بدو فلسطين من الجنوب، وغارات اللبنانيين من الشمال، يشكل حالة صراع متواصل يجعل الجنوبي مستنفراً بشكل دائم مما يجعله قلقاً على مصيره؛ واستغلال زعمائه لجهده يجعله قلقاً على لقمة عيشه.

كان اللاوعي الشعبي، في ظل تلك الأجواء المشحونة باستمرار، مشدوداً إلى الخطر الخـــارجي المحـــدق به. وبفعل الترقب الدائم لحصوله، لم يكن هذا الخطر ليسمح للوعي الشـــيعي، وخاصـــة للطبقات المسحوقة من مزارعين وفلاحين، بفرصة يلتقط فيها أنفاسه ليستطيع من خلالها أن يفكر بما يلحق به من اضطهاد اجتماعي وابتزاز اقتصادي داخلي، فيؤجل التفكير بلقمة عيشه في سبيل الدفاع عن حياته.

إن شعباً يعيش هواجس مواجهة خطر دائم يهدد حياته ومصيره وفي حالة تحفز دائمة للدفاع عن نفسه وعن عائلته، يصبح مضطراً لامتشاق السلاح ليقاتل به حتى الموت حتى وإن كان دفاعاً عن الأسياد.

هكذا –كما نحسب– كانت تعيش الطبقة المسحوقة من الفلاحين والمزارعين في جبل عامل. إذ إنها كانت تشرنق نفسها في دوائر نفسية – اجتماعية، هي مزيج من الشعور بالخطر الخارجي والاضطهاد الداخلي؛ فأدت الحالة النفسية–الاجتماعية تلك إلى انخراط المـــزارعين والفلاحين في دائرة الدفاع تارة، وفي دائرة الهجوم تارة أخرى. لذا تحوَّل العامليون إلى شعب مقاتل اكتسب اتجاهات وتقاليد المجتمع المحارب؛ وكان للزعماء من المشـــايخ والمقاطعجيين – في ظل تلك الأجواء– دور أساسي إن لم يكن الدور الوحيد في تحديد الأهداف والاتجاهات والتقاليد التي لم تكن تتجاوز قياس مصالحهم الخاصة.

فمـــن العادات والتقاليد، التي أخذت تميز سكان جبل عامل: الاستنفار الدائم، والاســـتعداد للدفاع عن الكرامة، وكذلك النخوة والنجدة للمحيط الاجتماعي والمذهبي بشـــكل مباشر. وللتعبير عنها أُطلقَت تسمية (المتاولة) على الشيعة، ولذلك أصبح لقب (متوالي) يعني - عند العامليين- كلَ من كان يكتسب تلك العادات والتقاليد.

كان ابتكار وسائل وأهداف المجتمع الحربي العاملي من إنتاج الطبقة المستفيدة من الصراعات مع المناوئين لهم من الخارج. وكان يقوم بترسيخها كقيم كل من كان يستظل بنعم المقاطعجيين من شعراء وناهين من رواد القصور المنتفعين.

كان واقع الإحباط النفسي والشعور بالدونية الاجتماعية، اللذين يتولدان عند أفراد الطـــبقة المســـحوقة من مزارعين وفلاحين، نتيجة للظلم الاجتماعي والإنساني الذي كان يوقعـــه الأسياد بهم، يدفع بأفراد الطبقة الدنيا إلى الانخراط في مجتمع الحرب بما يفرضه من تدريـــب على السلاح لممارسة القتال بكفاءة واقتدار، وبما لهذا الانخراط من انعكاسات نفســـية إيجابية للتخلص من عقدة الدونية، وبما يريحه من عقدة الاضطهاد؛ فامتشاق الســـلاح واســـتخدامه بكفاءة يرتفع بالضعيف، بالمفهوم النفسي- الاجتماعي، إلى موقع القوي، وهذا له علاقة وثيقة بالنفس البشرية.

كان المنظر السياسي-الاجتماعي- الاقتصادي لتلك المرحلة، بدءاً من جبل عامل - أصغر هيئة اجتماعية في داخل مجتمعها الأكبر- وانتهاء بالدولة المركزية، كما يلي:

تمارس الحكومة المركزية (السلطان) ديكتاتوريتها كاتجاه عام؛ ثم يمارس الوالي العثماني ديكتاتوريته على أمراء المقاطعات؛ وأمراء المقاطعات يمارسون ديكتاتوريتهم على المشايخ، والمشايخ هم أسياد الفلاحين مباشرة يتصرفون بجهدهم وأرواحهم كما يشاؤون.

أما الثوابت التي على أساسها تنبني العلاقات الهرمية بين المراتب الحكومية للدولة العثمانية فكانت تُختَصر بالضريبة، وكانت الضريبة تنتقل من طبقة إلى أخرى، أما منتجها فكانـــت طبقة واحدة هي طبقة الفلاحين والمزارعين. وحول الضريبة ولأجلها كانت تتم الصراعات الدموية بين مختلف الطبقات التي ترتفع، مباشرة، فوق الطبقة المنتجة.

وإذا عرفـــنا أن الضريبة سوف تكون من عرق الفلاحين وجهدهم، كان الصراع من أجل احتكار جمعها لصالح الدولة- والذي كان يتم بين النخب العائلية السياسية- يتم بدماء وأرواح الفلاحين أيضاً. وهنا علينا أن نتصور أين بلغت الذروة في الاستعباد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي لعامة الشعب!!!

الطـــبقة المسحوقة-الفلاح- هي المنتجة والمقاتلة، وهي التي تتحمل الضغوط، وكأنها خلقت لهذا وليس لغيره. لها من إنتاجها من جنى الأرض وعرقها ما يسد الكفاف أو يكاد؛ أمـــا معارك أسيادها مع الأخصام السياسيين- داخلياً وخارجياً- فمنها الدم والحياة، ولها

مـــنه نعَم النخوة والحمية والوصف بالشجاعة، ولأسيادها كل الرفاه الاقتصادي والجاه الاجتماعي والمركز السياسي.

استنفد زعماء جبل عامل وسائلهم النظامية في مقاتلة زعماء الجوار بعد أن انتصر الجزار عليهم في العام ١٧٨١م=١١٩٥هـ. لذلك لجأوا إلى حرب العصابات التي كان يقوم بها ثوار يغيرون على المواقع خلسة ثم يختفون.

انحرفت حرب العصابات عن مسارها الحقيقي في كثير من الأحيان- إذا حسبنا أن غايتها المبدئية هي تحرير الأرض من المحتلين-وتحوَّلت إلى "أتعس دور مرَّ على جبل عامل، وقع فيها بين نارين: نار زبانية الجزار ونار رجال الثورة. فالزبانية التي كان يقذفها الطاغية تعيث في البلاد فساداً..والثوار يشنُّون الغارة للسلب والنهب"(١).

أي هدف كان يحدد خطى الثوار، ومصلحة من كانت تمثّل أهدافهم ؟ وهل كانت لتلك الثورات أهداف اجتماعية-اقتصادية تعبر عن المصلحة الشعبية العامة؟وكيف يتصرف الثوار إذا كانت الثورة غير ذات أهداف سياسية ؟

لقـــد قوَّمت المصادر التاريخية، التي كُتبَت، دور العصابات في عهد الجزار من موقعين مختلفين متناقضين تماماً : فمن كانت له مصلحة طائفية أغدق عليها الصفات الإيجابية؛ أما من كان في مواقع طائفية معارضة فقد أبرز سلبياتها. فلهذا يجب الحذر عند تقييم دورها، وعدم إغداق النعوت الإيجابية أو السلبية المطلقة عليها، بل يجب إبراز دورها المحدود في ظروف تاريخية محددة (٢).

وحيث إنه لا يتم تقييم أية ظاهرة بمعزل عن نتائجها على مصالح المجتمع، فهل حققت ظاهرة حرب العصابات أية نتائج إيجابية لصالح المجتمع الشيعي في جبل عامل ؟ وإذا كانت قد حققت أية نتائج تذكر، فمن هي الشريحة التي استفادت من تلك النتائج ؟

اتســعت حرب العصابات وامتدت سلطة القائمين بها فشملت عكا وصفد، وكانوا يفرضــون الضرائب ويفتكون بمن يخالفهم. أما نتائجها فبانت لما توسَّط الأمير بشير بين الثوار وسليمان باشا، خليفة الجزار، إذ عُقِدَت بينهم معاهدة، من أهم بنودها:

-العفو العام عن الثائرين.

-إعطاء الثائرين إقليم الشومر معفى من الضرائب والأموال الأميرية.

-لا سلطة لموظفي الدولة عليهم؛ وإنما يمثلهم تجاه الحكومة الشيخ ناصيف النصار.

وقد استمرت المعاهدة إلى أن سقطت، في العام ١٨٣٢م =١٢٤٨هـ، بعد دخول إبراهيم باشا إلى سورية (٣).

---

(١) آل صفا، محمد جابر: م . س : ص١٣٩.

(٢) ضاهر، د. مسعود: **الإنتفاضات اللبنانية**. . . : م . س : ص ص ٥٤-٥٣.

(٣) آل صفا، محمد جابر: م . س : ص ص١٤٠-١٤٢.

لم يكن غرض تلك الثورات إسقاط نظام أو تبديله، وإنما كانت نتيجة للواقع الفاسد؛ أما حصولها فكان للضغط على السلطات القائمة لتغيير ذلك الواقع من جهة، أو لتعزيز نفوذ الحكام المحليين من جهة أخرى، ولكن مع بقائهم تابعين لسلطان الخلافة العثمانية. وحيث إن الهدف لم يكن الانفصال عن الدولة العثمانية، فإنه كان موجهاً من القائمين بالثورات لإحراج طغاة العثمانيين وإجبارهم على الاعتراف بما يطمح إليه زعماء الثوار أومن هم وراءهم من الحكم والنفوذ " الذي يدغدغ أحلامهم ويطمئن قلوبهم ويصونهم من غطرسة الباشاوات واستبدادهم "[١].

إن صحَّت أهداف المشايخ العامليين بالدعوة لمقاومة غطرسة الباشاوات واستبدادهم في سبيل رفع عبئها عن كاهل أهلهم من الطبقات المسحوقة، فهل كانت نتائج حرب العصابات تصب لصالح تحقيق الهدف المنشود ؟

لقد رأينا أن أية نهاية للتسلط الخارجي تقابلها بداية للاضطهاد والاستغلال الداخلي. ولو افترضنا أن الانتفاضات كانت ثمناً للحكم الذاتي، مع تحفظنا على مضمون هذا الحكم، فأي ثمن كان يدفعه الفلاحون في سبيله؟وما هي النتائج الإيجابية التي كانوا يحصلون عليها؟

قادت الزعامة المقاطعجية لجبل عامل فلاحيه إلى معارك خاسرة ودامية ضد الأمراء المعنيين ثم الشهابيين، وقد أدَّت إلى تدمير وإحراق عشرات القرى، وهذا قصور في النظر السياسي لهؤلاء الزعماء. ولهذا دفع الزعماء المقاطعجيون، نتيجة مغامراتهم في الوصول إلى أهدافهم، ثمناً كبيراً من دم الفلاحين وبيوتهم وأرزاقهم ومزارعهم وقراهم، وقد دفعوا، هم أنفسهم، في بعض الأحيان، من دمائهم وأرزاقهم جزءاً من هذا الثمن[٢].

إن المصادر التي كتبت عن تاريخ جبل عامل، إما بسبب موقعها الوصولي، وإما خوفاً أو تملقاً للمشايخ، في تلك المرحلة، أسهمت في الإيحاء بأن تاريخ جبل عامل كان تاريخاً للشيعة بشتى طبقاتهم كاحتمال أول. وإما لأن هؤلاء قد عاشوا مرحلة انفعلوا بها بالعنفوان المذهبي، الذي كان يطبع تلك المرحلة، مما كان سبباً في تغييب وعيهم للإهداف غير المعلنة للمقاطعجيين كاحتمال ثان.

وفي مطلق الأحوال، ألغت التطورات اللاحقة النظام الإقطاعي الذي كانت الدولة العثمانية تطبقه في المقاطعات اللبنانية. فكانت نهايته في العام ١٨٦١م=١٢٧٧هـ، نتيجة لسلسلة من الانتفاضات الشعبية ضده. وكانت من أهم تلك المحطات:

---

(١) الزين، علي:**للبحث عن تاريخنا**: م . س:ص٥٠١. راجع، أيضاً:ص ص٤١٥-٥٩٢ وذلك للإطلاع على تفاصيل الثورات والانتفاضات.

(٢) ضاهر، د . مسعود:**الانتفاضات اللبنانية**. . . : م . س:ص ص٤٤-٤٥.

- إلغاء عدم المساواة في دفع الميري في الفترة الواقعة بين العامين (١٨٤٤-١٨٤٨م = ١٢٦٠-١٢٦٤هـ).

- تحديد سلطة ونفوذ المقاطعجية في العام ١٨٤٥م=١٢٦١هـ.

- وضع حد لامتيازات الأعيان والأشراف في لبنان الشمالي في العام ١٨٥٤م.

- وفي العام ١٨٦١م=١٢٧٧هـ، بعد إقرار نظام المتصرفية، أعلن في مادته السادسة عن "مساواة الجميع أمام القانون، وإلغاء كل الامتيازات الإقطاعية وخاصة امتيازات المقاطعجية" [١].

كما في لبنان، كذلك في جبل عامل انتهى النظام المقاطعجي، في العام ١٨٦٣م= ١٢٧٩هـ، في عهد فؤاد باشا؛ و لم يكن لفلاحي جبل عامل -كما تدل المصادر التاريخية- أي دور واضح في تلك الانتفاضات، وإنما كانت نهايته بقرار من فوق اتخذته الدولة العثمانية، وبخطوات مساوية لما حصل من تغيير حسب نصوص بروتوكول العام ١٨٦١م.

وانتهى النظام الإقطاعي في جبل عامل بانتهاء حياة علي بك الأسعد، ولهذا انتهت حياة جبل عامل السياسية ذات النظام الإقطاعي المباشر ليخضع لحكم السلطنة العثمانية حتى نهاية الحرب العالمية الأولى[٢].

مارس الحكم الإقطاعي في جبل عامل المظالم ذاتها التي كانت الدولة العثمانية تمارسها ؛ وما كان يتغير ليس إلا الوجوه الإقطاعية حينما كانت تتغير العائلات الحاكمة، بينما الوسائل والأساليب كانت ثابتة لا تخضع للتغيير. وكان الظلم والاستعباد الذي مارسه الزعماء الشيعة أنفسهم بحق رعاياهم الشيعة من أهم سمات تلك المرحلة.

وحيث إن حالة التنافس الداخلي بين أبناء العائلات الشيعية، والتنافس الخارجي بين الزعماء المحليين وزعماء الجوار، كانت تخضع لأهداف الوصول إلى مواقع متقدمة في السُلّم السياسي والاجتماعي والاقتصادي، كان جوهر الصراع، إذاً، إجتماعي- سياسي- اقتصادي، يستمد أصوله من طبيعة تركيب النظام المقاطعجي بالذات، الذي أخذ يجمع الزعامات المقاطعجية برمتها، بمعزل عن انتمائها الديني أوالسكني ويوحّد صفوفها؛ ونادراً ما حالت الاختلافات الدينية دون التعاون بين الأمراء والمقاطعجية من جميع الطوائف[٣].

كانت الطائفية تستعمل سلاحاً فعالاً، وستاراً يخفي أمراء المقاطعات من ورائه أهدافهم الطبقية في الوصول إلى النفوذ السياسي والاقتصادي. ويمكننا من خلال تقييم ما كان يحصل بين زعماء جبل عامل والشهابيين -كمثال- أن نضيء على صحة تلك الاستنتاجات:

---

(١) بوليساك، أ. ن : م. س : ص ص ٢١٤-٢١٥.

(٢) آل صفا، محمد جابر: م. س:ص ١٦١.

(٣) ضاهر، د. مسعود: **الانتفاضات اللبنانية**. . . : م. س : ص ٣٥.

كان امتناع زعماء جبل عامل عن دفع الضرائب يدفع بالأمير الشهابي للقيام بحملات تأديبية ضد الممتنعين من زعماء الشيعة العامليين؛ وكان هؤلاء، بدورهم، يتصدون للأمير الشهابي تحت راية الدفاع عن حياض الشيعة. وحيث إن حسم الخلافات المقاطعجية كان دموياً، فإن دخول الطائفية إلى عمق النظام المقاطعجي كانت له أبعاد سياسية بالغة الأهمية، وهذا ما كان يجعل المعارك التي يخوضها المقاطعجيون الشيعة جزءاً أساسياً من معركة الطائفة الشيعية.

هناك جملة من الأسباب تدفع إلى حسبان الصراع، الذي كان دائراً، في شتى اتجاهاته، صراعاً مصلحياً، سببه الأساسي اقتصادي-اجتماعي-سياسي مغلّف برداء طائفي؛ ومنها:

- أقامت الصدامات المقاطعجية تماسكاً حول الزعامات تحت ستار وحدة الطائفة في وجه الوحدات الطائفية الأخرى.

- كانت الطبقات المنتجة تدفع الثمن الكبير لتلك الصدامات بالأنفس والممتلكات.

- مقدرة النظام المقاطعجي على أن يدمج، في شخصية القائد الطائفي، طموح الطائفة ومصالحها كلها، سواء كانت الطائفة درزية أومارونية أوشيعية أوغير ذلك[1].

-نادراً ما كان الوجه الطائفي نواة تحالفات سياسية، كما أنه لم يشكل عائقاً أمام بـروز تحالفات سياسية من شتى الطوائف، فكانت الأسر المقاطعجية المسيطرة تتصارع أو تتحالف وفق مصالحها الناتجة عن سيطرتها كأسر حاكمة[2].

-كانت القرية الواحدة أوالمدينة الواحدة تضم الطوائف الاجتماعية على الرغم من انـتمائها إلى تعددية دينية "ولذا لم تظهر أية خلافات طائفية ذات طابع ديني قبل تفجُّر الأزمات الاجتماعية وتمظهرها بمظاهر طائفية في أحيان كثيرة" [3].

إن استقصاء أسباب الصراع، في تلك المرحلة، مسألة مهمة، لأن مظاهره ما زالت تشكل-حتى الآن- جزءاً أساسياً من معاناتنا الراهنة. فما هي أسباب الصراع كما نراها ؟

كان الصراع، في تلك الحقبة التاريخية، يجري على مستويات عديدة، كما مرَّ معنا في موضع سابق من هذا البحث؛ وإننا نرى من المفيد أن نوجزها تيسيراً للاستنتاجات:

-**صراع الدولة مع الأمراء اللبنانيين:** كان همُّ الدولة مُنصبّاً على تلزيم الضرائب، أمـا الأمـراء فكان همهم محصوراً في الحصول على إذن الدولة بالتزام جمع الضرائب وفي المحافظـة عـلى اسـتمرارية هذا الالتزام بين أيديهم من جهة، والعمل على توسيع مناطق نفوذهم تحقيقاً لطموحاتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية من جهة أخرى.

---

(١) ضاهر، د. مسعود: الجذور التاريخية للمسألة الطائفية: م. س:ص ص٤٩٥-٤٩٧.

(٢) م. ن: ص ٣٩٣.

(٣) م. ن: ص ٣٩٦.

كـــان رضى الدولة عنهم مستمراً ما داموا يجمعون الضرائب ويؤدون للدولة حصتها أولاً، وما دامت طموحاتهم السياسية لا تتجاوز حدود الخضوع للدولة المركزية ثانياً ، لأن الخروج عن إرادة السلطة المركزية كان خطاً أحمر غير مسموح بتجاوزه على الإطلاق.

هناك الأمثلة التاريخية العديدة التي تعزز صحة هذا الواقع ومنها: الانقلاب على علي بـــك الكبير واغتيال ضاهر العمر. وما عدا ذلك، فقد كان مسموحاً للأمير والمقاطعجي أن يتصرف على هواه وبما تتطلبه مصالحه الاقتصادية والاجتماعية الخاصة.

كانت الدولة تغدق الألقاب الاجتماعية على الأمراء والمقاطعجيين من دون حساب، أما وسائل وأساليب جمع الضرائب ومدى انعكاسها على وضع الطبقة المنتجة فلم تمثل أي هم من هموم الدولة وممثليها؛ ولم تحاسب أحداً منهم على مدى ظلمه ولا عدالته في جمع الضرائب، ولم تتدخل في تحديد كميات الضرائب أو أرقامها بل كانت متروكة لشطارة الأمراء والمقاطعجيين والمشايخ وأساليب ظلمهم.

– صراع الأمراء والمقاطعجيين، أو صراع أبناء الطبقات المحلية الحاكمة:

كان هذا الجانب من التصارع محكوماً بقواعد المصالح الطبقية الخاصة للعائلات الحاكمة. وكانت تلك القواعد تتمحور حول أهداف ارتقاء السلم الطبقي – الاجتماعي منفردة أومجتمعة. وكان ارتقاء درجات السلم يعني أن الواصل إلى فوق أصبح جاهزاً ومؤهـــلاً لإقـــناع الدولـــة العثمانية بقدرته وصلاحيته كملتزم لجباية الضرائب في إحدى المقاطعات. ومن بعد أن يصل إلى بداية السلم –كملتزم في مقاطعة محددة– يبدأ سقف طموحاته بالارتفاع، وكلما ازدادت الطموحات لا بد من أن تصطدم بسقوف الطامحين الآخرين. ومن هنا تصبح حدود المصالح بين أبناء الطبقات الميسورة متداخلة إلى الحد الذي يوجد فيه كثير من نقاط الاشتباك بينهم، التي تؤسس لملامح الصراع، فتتحول إلى وقائع بالفعل؛ وكلما أصبح الصراع حاداً احتاج المتصارعون إلى إمكانيات جديدة، وكثيراً ما كانت التحالفات مع الآخرين، على قاعدة ارتباط المصالح المشتركة، تؤمن احتياجات المعـــركة من مال وسلاح ورجال. لكنه، غالباً، ما تصبح تلك التحالفات في خبر كان عندما كانت موازين القوى تتغير لصالح طرف من الأطراف المتصارعة.

لم يكن منطق التحالفات خاضعاً لحسابات طائفية أو مذهبية، إلا بالقدر الذي تصبح فيه هذه الحسابات مطية مفيدة في حسم الصراع لصالح هذه العائلة الحاكمة أو تلك. وفي هذا تفسير واضح لتحالف الشيعي مع السني أو مع الدرزي؛ أو الصراع الشيعي– الشيعي بـــين أبـــناء العائلات الحاكمة. أولم يتحالف ناصيف النصار الشيعي مع ضاهر العمر السني... ؟ وألم يتقاتل آل الصغير الشيعة مع أبناء مذهبهم من آل سودون... ؟

- صراع المشايخ مع الفلاحيـــن:

لم يعرف تاريخ جبل عامل صراعاً بين هاتين الطبقتين، وما كان يحصل لم يكن ليلفت الـــنظر أويثير شيئاً من الاهتمام. ولم يكن للقوى المنتجة سوى تقديم الضرائب، وسوى تقـــديم الأرواح وقوداً للصراعات بين أبناء الطبقات الإقطاعية أوالمالكة، أوبينهم وبين أمراء الجوار الجغرافي.

٣- فلاحوالشيعة ومزارعوهم وقود للانتفاضات بمحرك مذهبي:

كان صراع الدولة مع الأمراء، وتصارع الأمراء بين بعضهم البعض، إذاً، ذا أسباب اقتصادية-سياسية-اجتماعية تصب أولاً وأخيراً في مصلحة الدولة من جهة، ومصلحة أبناء الطـــبقات المالكة أو الحاكمة من جهة أخرى. ولكن أغفل الباحثون حتى الآن -كما نحسب- تقصِّي الأسباب أو الدوافع التي كانت تدفع القوى المنتجة المسحوقة، من فلاحين ومزارعين، إلى الانخراط في صراع مرير ومدمر ومهلك حتى الموت، بينما كانت نتائجه لا تصب في مصلحتها على الإطلاق.

قـــد يكون السبب/ الدافع في خضوع الفلاحين للظلم المحلي هو الإرهاب الذي كان يمارسه المشايخ ضد الطبقات المسحوقة، وهذا ما كان يستثير خوفها وفزعها ويمنعها من أن تحاول التمرد على إرادهم؛ وكانت أداة القمع التي يستخدمها المشايخ، لمواجهة أية حركة تمرد، هي من أبناء الطبقة المسحوقة نفسها من الذين يؤمنون لهم أقواهم كبدل لخدماهم العسكرية. فأداة الظالم هي من طينة المظلوم نفسها: طبقياً ومذهبياً.

لكن، وإذا ما كان الصراع بين المقاطعجيين من أبناء مذاهب مختلفة، ينخرط الجميع: عســـكريون تابعون للسلطة المقاطعجية وفلاحون خاضعون، في معركة هجومية أو دفاعية ضد عدوان الخارج المناطقي- المذهبي. من هنا نتساءل: لماذا ينخرط الفلاحون المقهورون، طبقياً ومذهبياً، من قبل أسيادهم في معركة يعرفون-مسبقاَ- أنها لن تصب في مصلحتهم على الإطلاق ؟

تكررت، في شتى الصراعات، الظواهر التالية:مصالح سياسية، واقتصادية، واجتماعية؛ حـــتى إنها أصبحت من الأسباب- الثوابت. وهي تفسر طبيعة الاتجاهات السلوكية للقوى المُستَغلّة. لكن مظاهر الطائفية- المذهبية،كانت تتكرر في سلوكية تلك القوى كلما دخلت معركة ضد الخصوم الخارجيين من مذاهب أخرى؛ بينما كانت تغيب كلما كان يحصل نزاع بين أبناء الطبقات المالكة من المنتسبين لمذهب واحد، أو حينما كان أصحاب السلطة المباشرة يمارسون الاضطهاد الاجتماعي والاقتصادي ضد الفلاحين من أبناء مذهبهم.

فالمذهبية، إذاً، في مفهوم المشايخ كانت **متغيراً**، و لم تشكل عندهم حاجة ومقصداً سوى في حالة الصراع مع الآخرين من المذاهب الدينية الأخرى؛ بينما كانت المظاهر الطائفية-المذهبية تشكل دافعاً **ثابتاً** عند الطبقات الشيعية الفلاحية.

فالطبقات المنتجة من فلاحين ومزارعين لم تخض الصراع بدوافع الحصول على مكتسبات اقتصادية واجتماعية، فدوافعها لم تكن ذات وجه اقتصادي-سياسي- اجتماعي في الوقت الذي كانت تئن فيه من شدة وطأة الظلم الاقتصادي - السياسي - الاجتماعي. فما هو تفسير تلك الظاهرة الشاذة ؟

كانت الطبقة المقهورة في شتى المستويات تنخرط في معارك أسيادها تحت شعارات الدفاع عن كرامة المذهب، السبب الذي من أجله ابتكر الأذكياء من أزلام الزعماء وسائل وأساليب إثارة الحماسة والنخوة في نفوس العامة، وأطلقوا العبارات التعبوية مثل لقب (المتاولة) أو(بني متوال). هذا السبب يدفعنا إلى أن نحسب أن المظاهر المذهبية كانت دافعاً ثابتاً عند العامة في جبل عامل الشيعي؛ فهي تحسب أن مصلحتها في الصراع تكمن في الجانب المعنوي، هذا الجانب الذي يوفره واجب الشيعي في الدفاع عن الشيعي بغض النظر عن موقعه الطبقي.

يعود السبب في ذلك -كما نحسب- إلى أسس العرفان الشيعي الذي لا يميز بين الطبقات الاجتماعية، بل يحسب أنها مسألة مشروعة لأن الله خلق الشعوب طبقات طبقات، بالمفهوم الاجتماعي-الاقتصادي؛ وهي تبعاً للنظام الديني تراتبية في المواقع، ويأتي في أسفلها طبقة العامة التي لا تستطيع الاجتهاد لنفسها بل عليها إطاعة أولي الأمر.

عرف لبنان تعايشاً سلمياً بين الطوائف الاجتماعية على الرغم من تعددية انتماءاتها الطائفية الدينية؛ و لم يحصل صراع فيما بينها إلا بعد أن تفجرت الأزمات الاجتماعية، التي كانت تتمحور حول مصالح الطبقات العليا؛ ولكن أين تقع مصلحة الطبقات الدنيا في صراع الأقوياء من الطبقات العليا.

إن كل فرد، في ظل تعددية الطوائف الاجتماعية، يحصّل لقمة عيشه بالوسيلة التي يتقنها (الجانب الدنيوي). أما في ظل تعددية الطوائف الدينية، فكل فرد يرى طريقة الوصول إلى إيمانه الديني حسب العقائد التي يؤمن بها (الجانب الأخروي). فانطلاقاً من ذلك، وضمن جماعة تحكمها تعددية في الطوائف الاجتماعية، أو تعددية في الطوائف الدينية، لماذا يحصل صراع وكيف ؟

إذا حصل تجاوز من أفراد طائفة اجتماعية على مصالح طائفة أخرى يحصل الصراع الطبقي. أما إذا حصل تجاوز من أفراد طائفة دينية على معتقدات طائفة أخرى فيحصل الصراع الطائفي. ومن هنا نرى أن لكل من الصراعين أسبابه وعوامله، ولكن هذا لا يمنع

من أن يحصل الصراع الطبقي بين أفراد مذهب واحد؛ وأن يحصل صراع طائفي بين أبناء طبقة أوطائفة اجتماعية واحدة.

عــرف لبنان، في الحقبة التاريخية التي نحن بصدد دراستها، أوفي حقب أخرى، هذين النوعين من الصراع؛ وإن حصول الصراع بين طبقتين، أو بين مقاطعتين، أو بين زعماء مقاطعــات ينتمون إلى مذهب واحد؛ أو حصول صراع بين طائفتين (عاملية – شيعية ودرزية–شوفية) أو(عاملية–شيعية وضاهر عمرية–سنية) لن يكون السبب واحداً وإنما لأسباب متعددة.

كان وقود تلك الصراعات أرواح الفلاحين وممتلكاتهم، فكانوا يدفعون الثمن من دون أن تكون لهم مصلحة في دفعه؛ أما المشايخ فكانوا يحصدون النتائج. ولم يكن للقوى المنتجة أية مصالح دينية أو مذهبية لأن الصراعات التي كانت تحصل لم تكن لسبب ديني أو دفاعــاً عن مذهب. ومن هنا نتساءل: إذا لم يكن للقوى المنتجة من مزارعين وفلاحين مصلحة اقتصادية أو اجتماعية أو دينية، فلماذا كانوا ينخرطون في الصراعات المسلحة، ويتغنى شعراؤهم بالانتصارات إذا حصلت ؟ وما هي الدوافع الحقيقية التي كانت تلعب دوراً في انخراط الفلاحين الشيعة في معركة لم يجنوا من ورائها أية مصلحة لهم ؟

إننا نحسب أن للقيم الثقافية والاجتماعية، في مجتمع من المجتمعات، دور أساسي في تحديد اتجاهات الصراع بين المجتمعات المتقاتلة، وإن هذه القيم مسألة نسبية تختلف من مجتمع إلى آخر، وتعمل على تكوينها العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية. أما هذه القيم فتشكل نسقاً ثقافياً تكتسبه الجماعات عبر مسيرة تجارها الطويلة.

كان النظام المقاطعجي في جبل عامل قائماً على مجموعة التقاليد والأعراف التي تشكل النسق الثقافي الخاص للمجتمع العاملي، كمجتمع له خصائصه الدينية المذهبية؛ وخصائصه السياسية، كمجتمع مذهبي مورست ضده أشكال الملاحقة والاضطهاد عبر مسيرة عمرها مئات السنين؛ وخصائصه الاجتماعية التي تكونت في ظل سيادة نظام اجتماعي ظالم فرضته تقاليد مجموعة متواصلة من العائلات التي أخذت كل مساوئ النظام الإقطاعي، الذي كان يمثل الذروة في الاستغلال الاقتصادي لجهد الطبقات المنتجة.

كان النظام المقاطعجي يقوم على علاقة بين طرفين يشكلان البنية التحتية الأساسية لأيــة جماعة منتظمة في ظل نظام إقطاعي استغلالي، وهما:القيادة الرأسية المستغِلة، والقاعدة الشعبية المستَغلة.

ولكــي تستطيع القيادة أن تحتفظ بسيطرتها على القاعدة الشعبية كان لا بد لها من أن تتمثل عدداً من القيم التي تؤمن بها القاعدة الشعبية من جهة، وأن تغرس قيماً أخرى في نفوس تلك القاعدة بما يسمح لها في توجيهها وإقناعها بأهمية الدفاع عن القيادة نفسها

وعن المصالح التي تخدم القيادة، ويظهر الأمر وكأن الدفاع عن القيادة هي دفاع عن مصالح الجماعة ذاتها. وحيث إن النظام المقاطعجي يقوم على قاعدة تأمين المصالح السياسية والاجتماعية والاقتصادية للطبقات الحاكمة، فإن نسق التوجيه سوف يتجه باتجاهات الدفاع عن هذه المصالح.

كـــان النسق الثقافي الفكري - الاجتماعي الذي ساد في جبل عامل في تلك الحقبة التاريخية، نسقاً دينياً-مذهبياً، عمل على تكوينه الشعور بالاضطهاد التاريخي للشيعة، ولأن الاضطهاد كان موجهاً من قوى مذهبية أخرى، انعكس شعوراً بضرورة الوحدة المذهبية الداخلية بين الشيعة من دون التمييز في المواقع الطبقية لأفرادها، فأصبح الشعور بضرورة الدفاع عن الجماعة المذهبية له الأولوية على الدفاع عن أي شيء آخر. ومن هنا ذاب الشعور بالظلم الاجتماعي والاقتصادي لمصلحة الشعور بالخوف على مصير الجماعة المذهبية، التي كانت تمثل بلاوعي المتمذهبين قمة المصالح التي يجب أن يتم الدفاع عنها لأنه في موتها موت للجميع، فلماذا التلهي بصراعات أخرى، إذاً ؟

إن هذا النسق الثقافي المذهبي الشيعي، منعزلاً عن توأمه الاجتماعي، يقوم على الضرورة الدينية العامة التي تقضي بوجوب الولاء الكامل لأولي الأمر؛ وأولو الأمر هنا هو الفقيه المجتهد (المقلَّد) الواجب تقليده.أما عامة الشعب فهم من المقلِّدين (بكسر اللام) وهم المــتلقون أمـــور دينهم ودنياهم من الفقهاء المجتهدين. ويقوم النسق الثقافي، أيضاً، على العلاقة العصبوية بين أفراد جماعة دينية أو مذهبية تتعرض لاضطهاد موجَّه تحديداً ضد أفراد ذلك الدين أو تلك الجماعة المذهبية؛ وقد عزَّز العلاقة العصبوية المذهبيةَ عامل الاضطهاد الـــذي كان موجَّهاً ضد المذهب الشيعي بشكل عام طوال مراحل التاريخ الإسلامي. أما النســـق الثقافي الاجتماعي، فكان نتيجة لفعل الاضطهاد الاجتماعي- الطبقي، والاستغلال الاقتصادي الذي مارسه "المشايخ" الشيعة في حق أبناء مذهبهم.

تفرض القيم الدينية، كنسق ثقافي ديني، الولاء للعالم الفقيه كواجب ديني، ولأولي الأمر من السياسيين المسلمين، كواجب ديني أيضاً. فوجود مفهوم الولاء للفقيه الديني، وتحديداً عند القاصر فكرياً، له تأثيراته النفسية اللاواعية، التي تتأثر بوجوب الولاء كفريضة دينية، وخاصة إذا ارتبطت الفريضة بنتائج الثواب والعقاب في الآخرة؛ ذلك العالم الغيبي المخيف لكل من يخالف الفرائض الدينية.

وحيث إن مبدأ الولاء هو من الفرائض الكفائية [أي أن يقوم فرد واحد بالفتوى ليكفي مجموعة واسعة من البشر من عبء القيام بها]، فلا همَّ، حينئذٍ، أن يكون الفرد في داخـــل المذهب من دون أن يجتهد لنفسه. ولما لم تصدر فتوى دينيةٌ من فقيه شيعي، في حـــدود المصادر التي كُتِبَت عن تاريخ الشيعة في لبنان، تدين الاستغلال الذي كان يمارسه

المشايخ والمقاطعجيون الشيعة بحق أبناء مذهبهم، عُدَّ سكوتاً عما كان يحصل من مظالم فبدأ الالتباس يحصل في ذهن الشيعي العاملي الأمي حول من كان له الحق في وجوب الولاء له من أولي الأمر. ولماذا لا يكون "المشايخ" من أصحاب الولاية ؟

وطالما كانت طاعة أولياء الأمر فريضة دينية واجبة، وهي أكثر وجوباً في المذهب الشيعي؛ وطالما كان الالتباس حاصلاً في ذهن الشيعي الأمي حول من هم أولياء الأمر ، لماذا، والحالة هكذا، لا يكون الزعيم السياسي الشيعي ضرورة عقائدية: دينية ودنيوية ؟ فحول هذه الفرضية يمكن أن نجد تفسيراً لها في العبارة التي نقلها محمد جابر آل صفا عن واقع الشعب الشيعي العاملي الذي -كما يقول- كان "مُدَرَّباً على الطاعة التامة لزعماء البلاد...والانضواء تحت لواء القادة عند أول إشارة" [(١)].

قد يكون زعماء الشيعة السياسيين، من "مشايخ " ومقاطعجيين، مدعَّمين بحالة السكوت التي كان يمارسها فقهاء الشيعة وعلماؤهم، ولاعتبارات شيعية عقائدية، في سبيل تمكين زعامتهم السياسية وحماية مصالحهم الاقتصادية، قد ركّزوا -تعميقاً للنسق الثقافي الشيعي الخاص في جبل عامل- على استغلال القيمتين العقائديتين: الولاء لزعيم شيعي والتضامن المذهبي المستند إلى العصبوية المذهبية، وهما ضرورتان دينيتان عند الجماعة الشيعية.

لم يكن الزعماء الشيعة الوحيدين الذين مارسوا التحريض الديني- المذهبي، وإنما مارسه، أيضاً، المقاطعجيون من مذاهب أخرى؛ حيث كان الحكام من كل طائفة يَستَعْدون الطوائف بعضها على بعض باسم الدين وباسم المذهب [(٢)].

قد يكون الحكام الآخرون،من المذاهب الدينية غير الشيعية،انطلقوا في استثارة المشاعر الطائفية عند طبقة العامة بوسائل أخرى غير تلك التي استخدمها الحكام الشيعة - وهذا ما سوف نتركه إلى أبحاث خاصة بهم- لكننا سنلقي بعض الأضواء السريعة على واقع تلك الطوائف بما نحسب أنه يفيد بحثنا عن الشيعة.

كان الحكام الدروز، مثلاً، ينطلقون من حسابات الدفاع عن مواقعهم السياسية التي كسبوها في عهد المماليك والأتراك أولاً، وحسابات توسيع تأثير هذه المواقع على الجوار الجغرافي لمنطقة الشوف وجبل لبنان ثانياً.

أما الموارنة فقد كانت لهم امتيازات سياسية واقتصادية، بما فيها الكنيسة المارونية التي كانت تملك مساحات واسعة من الأراضي، وقد يكون لمعظم أفراد الجماعة المارونية مصلحة في الدفاع عن الممتلكات العامة للكنيسة المارونية.

---

(١) آل صفا، محمد جابر: م . س : ص ٨٤.

(٢) الزين، علي:للبحث عن تاريخنا: م . س : ص ٤٨١.

أما عند الشيعة فقد كان لتحريض زعمائهم، بإثارة حماس الطائفة للدفاع عن كرامتها، فعل السحر عند عموم أفرادها، لذا كان الجميع يستجيبون للاشتراك في معارك الدفاع أو الهجوم تعبيراً عن قيمهم المذهبية المتمثلة بروحية وحدة المُضطَهَدين مذهبياً، وللدفاع عن حياض مذهبهم المهدد بالخطر القادم من خارج حدود جبل عامل.

لقد اكتسب الشيعة في جبل عامل قيمهم الدينية-الاجتماعية، فتميزوا بها وأصبحت خاصة بهم؛ فكيف تُكتَسَب القيم ؟ وما هو دور القادة في بنائها ؟

للثقافة "شأنها في التماسك الاجتماعي، وإمداد الجماهير بأنماط معينة من الأفكار والقيم ومعايير السياسة والأخلاق، تُقرِّب أفراد المجتمع وتربط بعضهم ببعض..."[1]. كما أنه، في ظل ثقافة معينة ترتسم صورة للعلاقات الاجتماعية، أو للنظم الاجتماعية التي تتألف منها تلك الثقافة ووظائفها، واعتماد هذه الوظائف بعضها مع بعض اعتماداً متبادلاً ومتكاملاً، وهذا يؤدي بالتالي إلى تحقيق الهدف المراد تحقيقه منها، وهذا هو النسق الثقافي لمجتمع من المجتمعات [2].

كانت الثقافة الدينية تشكل الأساس للثقافة الشعبية والنخبوية في جبل عامل، وهي التي كانت تحدد المعايير السياسية والاجتماعية والأخلاقية. ولم تكتسب الأكثرية العظمى ثقافتها بشكل واعٍ، وإنما كانت فئات محدودة هي التي تنكبُّ على تحصيل العلوم الدينية فيقلدها بقية المنتسبين للمذهب. فكان التعمق في الثقافة الدينية - المذهبية، إذاً، في متناول نخبة من الأفراد؛ وغالباً ما كانت تلك النخبة محصورة في داخل عائلة واحدة، وفي أقصى مستوياتها في عائلات محدودة يتوارثها الأبناء عن الآباء؛ وعرف جبل عامل بعضاً منها.

كانت نخبتان تتبوآن الوضع العلمي- الديني- المذهبي، وقمة الهرم السياسي- الاقتصادي في جبل عامل؛ ومن هنا كان توجيه الأكثرية الساحقة للشيعة فيه يقع على عاتق هاتين النخبتين. ولما كانتا تتعرضان باستمرار لعوامل اللاإستقرار بفعل الاعتداءات والملاحقات الخارجية من دائرة الخصوم المذهبيين والسياسيين؛ ولما كان الضرر يلحق بشتى طبقات المجتمع العاملي، فعلينا أن نتصور، في حالة كهذه، حيث يتعرض فيها مجتمع واحد إلى عدوان مستمر، أي نسق من التوجيه كان على أفراد النخبتين أن يقوموا به من جهة، وكيف يمكن أن تتلقى القاعدة الشعبية، بأكثريتها المطلقة، هذا التوجيه من جهة أخرى ؟

---

(١) مدكور، د . إبراهيم: **معجم العلوم الاجتماعية**: الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة:١٩٧٥: د . ط: (المادة: ثقافة الجماهير):ص ٢٠١.

(٢) م . ن : (المادة:نسق ثقافي): ص ٦٠١.

جـــاء في معجم العلوم الاجتماعية :"يكون التوجيه معرفياً إذا بُنِيَ أساساً على المعرفة، وانفعالياً إذا قام على المشاعر"[١]. فلنسق التوجيه ارتباط وثيق مع النسق الثقافي المكتسب، وللنســـق الثقافي للمجتمع العاملي، الذي ندرسه، أساس ديني- مذهبي خالص اكتسبه كل مـــن الموجِّه (بكسر الجيم) والموجَّه إليه (بفتح الجيم). أما العوامل، التي كانت تتحكم بآلية التوجيه فهي الشعور الجماعي بالاضطهاد المذهبي، وهذه العوامل هي التي كانت تخلق مشـــاعر التوتر والخوف. أما مصادر التوجيه فهي نخبة منفعلة بفكر مذهبي مُضطَهَد، وأما المتلقـــية فهي أكثرية أمية منفعلة وخائفة. فلن تكون الاستجابة لنسق التوجيه–في مثل تلك الحالة، أي النسق القائم على إثارة المشاعر–سوى استجابة انفعالية. أما هذه الاستجابة فلن تكون حدودها أبعد من حدود الدفاع عن أبناء المذهب الواحد، لأن الاستكانة للعدوان أو الهزيمة أمامه، تعني كلتاهما انهياراً للكيان المعنوي لأبناء الطائفة الشيعية، كمجتمع واحد، يمتلكون ثقافة دينيـــة–مذهبية واحدة.

إن القوى المنتجة التي لا تمتلك أساساً للمعرفة الصحيحة، بينما تتلقى التوجيه من نخبة تديـــن بانـــتمائها المذهـــبي ذاته، وهذا يعني–عند العامة –أن النخبة ستكون حريصة على مصلحة الطائفة جماعة وأفراداً، فستتلقى التوجيه، استناداً إلى تلك العوامل، بتسليم كلي.

أما تسليمها للقيادة الزمنية فله تأثير أشد لأنها تمتلك ميزتين: أنها زعامة بالضرورة ، وتمـــتلك ناصـــية القوة الاقتصادية حتى وإن كانت في غير موقع الإنتاج بل في موقع الاستغلال، فالأمي–ا لديني–المذهبي لن يحاسب هؤلاء إلا من الموقع التسليمي بأن ما تمتلكه القيادة الزمنية ليس إلا ما رزقها الله. فعلاقة التبعية لن تؤدي إلى وعي سياسي واجتماعي، وفي ظل غيابهما تبقى القوى المنتجة وقوداً لمصالح غيرها من الطبقات.

لهـــذه الأسباب كان المجتمع الشيعي العاملي يحسب أنه يدافع عن ذاته عندما كان يسارع إلى تلبية نداء الزعامة المقاطعجية إلى الانخراط في الحرب الدفاعية أو الهجومية، على الـــرغم من أن نتائج المعارك كانت تكلفه ثمناً باهظاً في الأرواح والممتلكات. ولأسباب مذهبـــية، إذاً، إنخـــرط الشيعة في مجتمع الحرب، وامتلكوا فنونه العسكرية، وامتلكوا فن التعبـــئة الدعائية القائمة على التحريض واستنهاض الهمم وزرع خصال النخوة والنجدة وإغاثة من يطلب الغوث من أبناء الطائفة عندما تتعرض الجماعة بكاملها لخطر التصفية أو الاضـــطهاد. فتحوَّلت قيم الدفاع عن الطائفة إلى ثقافة شعبية تعبوية يهضمها الشيعي العامـــلي منذ صغره، واستغلتها النخب العائلية الحاكمة عبر تعميقها أكثر لكي تستغلها بشكل أفضل في معاركها لمئات من السنين في الدفاع عن مصالحها الطبقية.

---

(١) م . ن : (المادة:نسق التوجيه): ص ٦٠١.

٤- الحركة الفكريـــة للشيعة دينية الطابع، ومحاولة فتح نوافذ على العلوم الأخرى في سبيل خدمة المذهب:

قـــبل احتلال العثمانيين لسوريا، كانت مدارس جبل عامل عامرة بالتلامذة والأساتذة والعلماء؛ وبعد انقضاء العصر المملوكي من المنطقة، وعهد بني بشارة من جبل عامل، تقلّصـــت المدارس، وتشتت العلماء بين مستتر في قريته، ومهاجر إلى إيران أو الحجاز أو العراق، أو لائذ بالتقية [١].

دفع الضغط والاضطهاد بالشيعة للتقية، ولذلك غمضت أخبارهم و لم يصلنا منها إلا الـــتزر اليسير. ولكن عندما ظهرت دولة بني بويه في العراق وفارس، ودولة بني حمدان في حلب والموصل، والدولة الفاطمية في مصر والحجاز وأفريقيا، استطاع الشيعة بشتى فرقهم أن يجاهروا بمذهبهم في مختلف الأقطار [٢].

كـــان لرحلة علماء الشيعة إلى إيران ظرفان: حاجة الدولة الصفوية إلى علماء الدين، والهروب من الاضطهاد.

ففي عهد الدولة الصفوية-في أثناء القرن ١٠هـــ=١٧م-رأى مؤسس الدولة الصفوية -الشـــاه اسماعيل- أنه من العسير عليه أن يوفّر للناس حقيقة المعتقد وترسيخ مبادئه في نفوسهم؛ ووجد أيضاً أن الكتب غير متوفرة، فعمد إلى ملء الفراغ من خلال استحضار علماء الشيعة من جبل عامل. وقد غادر هؤلاء العلماء إلى إيران بدعوة وبغير دعوة [٣]. أما أخوه الشاه عباس الأول فقد خطا خطوات أوسع في الاستعانة برجال الدين، إذ كان يقوم بمظاهـــر تعظيم كبير للأئمة ولأضرحتهم وزيارتها، وفي عصره أصاب سوق العلم رواج كبير [٤].

أما **الظرف الثاني**، الذي دفع علماء الشيعة إلى الهجرة باتجاه إيران، هو أنها أصبحت ملجأً للشيعة الهاربين من ظلم الأتراك. وكذلك على إثر حادثة الجزار في انقضاضه على جبل عامل، وفتكه بأهاليه، حيث هربت عائلات عاملية لكي تحتمي في بلاد فارس، ومنهم من طاب له المقام، وما زالوا يقيمون [٥].

كان عامل الصراع بين السنة والشيعة من العوامل التي أدت إلى توسيع ظاهرة الهجرة العاملية إلى إيران، إذ إنه في ذلك العهد-عهد التنافس والحرب بين العثمانيين، الذين انتحلوا لسياستهم في حربهم ضد الفرس، حماية أهل السنة؛ والصفوية الذين انتحلوا في مناضلة

---

(١) الزين، علي: للبحث عن تاريخنا: م . س : ص ٢٩٧.

(٢) آل صفا، محمد جابر: م . س : ص ٢٣٤.

(٣) حتي، د . فيليب: م . س : ص ٤٩٨.

(٤) مروة، علي: م . س : ص ص ٣٨-٣٩.

(٥) مكـــي، د . محمد كاظم: م . س: ص ص٢٦-٢٧.

العثمانية حماية الشيعة - لا يمكن للهجرة أن تكون وليدة للصدف، إذ لابد من أن تكون هجرة هؤلاء العلماء لباعث خاص وعوامل سياسية مختلفة الأثر: بين شك وضغط من قبل العثمانيين وولاتهم، وبين أمل واطمئنان من قبل الصفوية وقادتهم[1].

بلغ عدد علماء الدين الشيعة، الذين هاجروا إلى إيران، ولأسباب مختلفة، الثلاثة والستين عالماً، وهؤلاء من الذين ذكرتهم كتب التاريخ، أما من لم يُذكَر فعددهم كثير[2].

كانت الرحلات العلمية مزدهرة، في القرنين ١٠و١١هـ=١٦و١٧م، ولكنها تضاءلت بعد افتتاح المدارس في جبل عامل[3].

وإن ترافقت هجرة العلماء الشيعة، من جبل عامل إلى إيران وغيرها من البلدان الأخرى، مع الضغط والخوف، إلا أنها لم تؤدِّ إلى انسلاخهم عن وطنهم، لأن أشعار الكثيرين من العلماء العامليين الأولين تحمل الحنين لوطنهم في غربتهم[4].

هناك مسألة تطرح نفسها باستمرار: هل هناك تناقض بين الانتماء الديني والانتماء الوطني ؟ وهل يمكن أن يكون الانتماء الديني بديلاً للانتماء الوطني، بمعنى انتماء الإنسان إلى أرض وأهل ؟

قد يكون من السابق لأوانه أن نعمد إلى استخلاص نتائج محددة قبل الانتهاء من بحثنا هذا، ولكن لا بد من التأشير على ضرورة دراسة ما أنتجه العلماء العامليون المهاجرون من آثار أدبية، نثرية وشعرية، تتعلق بهذا الجانب.

مهما قيل في عوامل الهجرة العاملية ونتائجها، فلا شك انه قد أفادت الشيعة من الفرس إفادات كبرى، وأضرَّت كثيراً بالشيعة العرب في سوريا، فقضت عليهم في حلب، واحتوتهم في دمشق، وضعضعتهم في لبنان وجبل عامل[5].

إن الرحلة العلمية للشيعة-في دور النشأة الأول، كما في دورها الثاني، الذي امتدَّ من القرن ٨-١١هـ=١٤-١٨م ، والذي اتَّسم بالإقبال على المدارس في جبل عامل -كانت بحثاً عن الحياة الفكرية في ظل دولة تؤمن لهم الطمأنينة؛ ولهذا قصد العلماء الشيعة إيران، منذ أن استولى الصفويون على زمام الحكم. وكانت غايتهم تحصين مذهبهم بسلاح عقلي وفكري في وسط اجتماعي تغاير مذاهبه مذاهبهم، وتفصل بينهم وبين من يشاكلهم في المعتقد حدود وسدود؛ ولهذا، وتحصيناً لمذهبهم، لجأوا إلى فتح المدارس في وطنهم، ولكنهم

---

(١) الزين، علي: **للبحث عن تاريخنا**: م . س: ص٢٩٨.

(٢) مروة، علي: م . س: ص ص٤٢-١٥٨.

(٣) مـكي، د . محمد كاظم: م . س: ص٢٧.

(٤) مروة، علي: م . س:ص ٨٧.

(٥) الزين، علي: **للبحث عن تاريخنا**: م . س:ص٢٩٩.

كانوا على مبدأ التقية "ولعلَّ هذا هو الذي جعلها تتسم بالعزلة، لا تساير الحركات الطارئة إلا قليلاً وبصعوبة"[١].

في هذا الدور، وفي الوقت الذي نشطت فيه المدارس في جبل عامل، والرحلات العلمية لعلمائه، لم يكن لهذه الوثبة العلمية عامل سياسي يشد من أزرها في أرض الوطن، بل العكس هو الذي كان سائداً، لأن جبل عامل في خلال هذه الفترة كان تابعاً في وضعه السياسي للسلطات الحاكمة، كالمماليك ومن بعدهم العثمانيون[٢].

أما الحركة العلمية، في هذا الدور، فتابعت خطها الأول، بأنها كانت "مطبوعة بطابع الدين، فهي حركة فكرية عقائدية، الدين فيها قطب الرحى، وتنحدر عنه معارف متعددة، تتعلق فيه وتدور في فلكه سائر هذه العلوم والآداب، وهذا لا يعني أنها كانت حركة محدودة الجوانب، قصيرة المدى، بل إنها قد طُوِّقت في جميع العلوم والفنون"[٣]؛ طبعاً تلك التي كانت سائدة في ذلك العصر.

كانت العلوم الدينية المادة الفكرية الأساسية في تلك المرحلة، وعندما لجأ العامليون لتوسيع دائرتهم الفكرية بانفتاحهم على علوم أخرى، حاولوا أن تكون هذه العلوم والآداب محصورة في تلك الدائرة الفكرية كي تصب نتائجها في خدمة العقائد الدينية، ومن هذه العلوم والآداب:التاريخ والفلسفة والأدب...

فالعلوم كانت شاملة الفقه والحديث، والفلسفة والنفس والتربية؛ أما الفلسفة فسلكت منهج الفلسفة الإسلامية، فكانت كلاسيكية المنهج، دينية بصبغة أخلاقية. أما العلوم العقلية كالرياضيات والفلك والمنطق والطب، فقد تعدَّى فيها العامليون النقل إلى التأليف. أما التاريخ والسيرة فقد أمسكوا عن التأليف فيهما، ولعل السبب يكمن في نظرتهم للسياسة، وعدم رضاهم عن واقع الحكم، ولكنهم تحولوا ناحية السيَر والرجال من شخصيات الدين والعلم. وقد أدخلوا دراسة علم اللغة كالنحو والبيان والبديع ، التي استعانوا بها في نشاطهم الأدبي الذي اقتصر على الشعر الذي استفادوا منه وأدخلوه في نطاق العلوم الموضوعية كالفقه والأصول؛ كما أنهم مالوا فيه إلى الزهد ومدح الأولياء، وسببه أن رجال الدين كانوا يمثلون نسبة مرتفعة بين المتعاطين في الأدب، إذ كان رجال الدين يجمعون صفتي الدين والعلم. وقد أخذ الشعر ينطبع بوجدانيات الذين هاجروا، حيث طبع الحنين إلى وطنهم إنتاجهم الشعري. وقد بلغ الحنين بالشعراء العامليين مبلغاً كبيراً، لعله البعد عن الوطن كان سبباً في ذلك[٤].

---

(١) مكي، د. محمد كاظم: م. س:ص٦٩.

(٢) م. ن : ص٦٨.

(٣) م. ن : ص٧١.

(٤) م. ن : ص ص٧٢-٨٤.

يبدوأن الأوضاع السياسية والاجتماعية، بتفاعلاتها المباشرة وغير المباشرة، على مجتمع محـــدد، تـــنعكس على مجمل الحركة العلمية وتتفاعل معها، تعطيها وتأخذ منها في حركة تطورية متواصلة.

إن وضع جبل عامل خاضعاً لسلطة سياسية: كالإدارة العثمانية- مباشرة أوبالواسطة- مضـــافاً إليها النسق الثقافي- المعرفي والمعرفي- السياسي عند الشيعة، نظراً وممارسة، كان يفرض اتّباع التقية في عصر سياسي معاد لها، فرفض الخضوع والانصياع لقوانين وضوابط هذه السلطة، ودفع بالشيعة إلى الامتناع عن الخوض في كتابة التاريخ.

لكـــن جـــبل عامل مرَّ بتجربة الحكم الذاتي، وكانت التجربة الأولى للشيعة في لبنان، فأثرت على تطور الحركة العلمية فيه. ففي تلك المرحلة، التي امتدت من القرن١١-١٣هـــ = أواسط القرن ١٧-أواخر القرن١٩م، خضع جبل عامل لسلطة زعماء من أبنائه بعد أن كـــان خاضعاً لحكام الشوف المعنيين. أما العام ١٠٧٠هـــ= ١٦٦٠م فكان منطلق عهد جديـــد إذ أصبح جبل عامل تابعاً لولاية صيدا، حيث خاض العامليون معارك عديدة ضد والي صـــيدا وضـــد الشهابيين طوال نصف قرن من الزمن، عمد على أثرها زعماء جبل عامل، منذ العام ١١٦٤هـــ=١٧٥١م، إلى خوض حرب ضد ضاهر العمر[١].

فهل انعكس الوضع السياسي الجديد على الحركة العلمية في جبل عامل ؟

لقد تضاعف عدد المدارس عن الدور الماضي، وأصبحت تسهّل للطلبة الإلمام بالدروس التحضـــيرية للالـــتحاق بـــالحوزة العلمية في النجف، وكانوا يتعمقون في دراستهم عندما يهاجرون إلى العراق وإيران[٢].

أمـــا مرحلة الحكم الاقطاعي للجبل، فقد أخذت تسهم في تنشيط الحركة العلمية، إذ أن رجال الحكم أخذوا يهتمون بنشر المعارف، وأصبح بلاط بعضهم قبلة للشعراء من جبل عامل والمناطق اللبنانية الأخرى بالإضافة إلى بعض الشعراء العرب. وقد باشر بعض هؤلاء الحكام أنفسهم بالإنتاج الأدبي والفكري، وقد جاء نتاج هذا الدور متأثراً بالسياسة[٣].

أخذت الحركة الفكرية تكتسب خصائص جديدة، وتميز نفسها عن المراحل السابقة، وعـــلى الـــرغم من أن الطابع الأساسي كان دينياً، فإن هذه الحركة أخذت تتأثر بالوضع السياســـي، حيث بدأت تعرف -لأول مرة- تسجيلاً للوقائع التاريخية؛ كما أنها عرفت نشأة الأدب السياسي.

---

(١) م . ن : ص ص١٣٨-١٣٩.
(٢) م . ن : ص ص ١٤٠-١٤١.
(٣) م . ن : ص ص ١٤٠-١٤١.

شملت الحركة العلمية صفوف العامة، وكذلك الوسط النسائي الذي اقتصر على مجتمع الطبقات العليا من زوجات وبنات الزعماء السياسيين. وعُدَّ توسع هذه الحركة تحولاً لأن الحـــركة العلمية والأدبية كانت محصورة - قبل هذا الدور- في دائرة علماء الدين؛ وعن الـــتحول السياسي، وما رافقه من انتفاضات ومحاولات لبناء كيان سياسي خاص، أثّر في مجمـــل النشاط الأدبي، الذي عرف فنوناً جديدة ومنها الشعر السياسي والاجتماعي متأثراً بالوضع الجديد الذي ولّد مواضيع جديدة، ومنها المعارك ومدح الأبطال ورثاؤهم.

أمـــا المدح والرثاء فإنهما كانا يتناولان الحكّام بشكل أساسي؛ ولكن الأجواء الجديدة التي تولد عنها مواضيع جديدة، لم تكن لتطغى على التغني بتاريخ الجهاد الشيعي في سبيل العقـــيدة، وتعـــبيراً عـــن حـــب آل البيت الذي كان له أثر بارز في إثارة المشاعر الدينية والتمسك بالعقيدة. وعرف هذا الدور، أيضاً، نشأة الشعر الشعبي الذي لم تخرج مواضيعه عـــن الإطار العام للنتاج الأدبي. أما الفقه والتفسير واللغة، فقد نشط النتاج فيها. وازدهر هذا الدور، كذلك، بالمؤلفات التاريخية، ولكنها اقتصرت على سرد الأحداث والوقائع من دون تحليل أو تفصيل [1].

كانـــت دائـــرة الحـــركة العلمية، في خلال هذه المرحلة، ذات مركزية دينية كما في المـــراحل السابقة؛ ولكنها كانت تتميز عنها بكونها وجدت في داخلها دوائر علمية أصغر مـــنها تـــدور في فلك المركز الأساسي، حيث جاءت العلوم الأخرى كي تكون في خدمة العلـــوم الدينية. ولكن على الرغم من محدودية هذا التحول، على أية حال، فقد كان بداية للخروج من دائرة التقليد؛ وبالإضافة إلى ذلك كان يصب في خدمة الوضع السائد آنذاك، أي يصب في خدمة الطبقات الاجتماعية الجديدة:طبقة "المشايخ" والمقاطعجيين.

وباختصـــار، كانـــت الحـــركة العلمـــية في جبل عامل تنبع من معين النسق الثقافي والسياسي اللذين ميّزا تلك الحقبة التاريخية.

---

(١) م . ن : ص ص١٤١-١٥٣.

VI – استنتاجـــــات

نشـأت الحـركة الشيعية في جبل عامل من رحم المعاناة الشيعية العامة على الأرض العربـية-مـنذ العصـر الأموي- ولم تكن، بعد، الحركة الشيعية الأم قد أنضجت الفكر الشيعي على مستوياته العرفانية والسياسية بأسسه المعروفة في الوقت المعاصر.

نضـج الفكر الشيعي بصورته الكاملة على يدي الإمام السادس جعفر الصادق، الذي توفي في العام ١٤٨هـ=٧٦٦م. واكتملت الصيغة الفكرية-عند الشيعة الإثني عشرية- بعد غياب الإمام محمد المهدي المنتظر، في العام ٢٦١هـ=٨٧٥م، وهو لم يكن قد تجاوز السنة الخامسة من عمره.

طوال قرنين ونصف القرن- وهو المدى الزمني الذي استُهلِك لاكتمال الصيغة الفكرية الشـيعية الإثـني عشـرية-عرف المذهب الشيعي عشرات من الفرق المتباينة في أفكارها واتجاهاتها السياسية، والتي كان يجمعها قاسم مشترك واحد هو الولاء لآل بيت الرسول من ابنـته فاطمة الزهراء وابن عمه علي بن أبي طالب. كان ذلك المدى الزمني الطويل مترافقاً مـع العصرين الأموي والعباسي، وكانت الأحداث فيهما حبلى بمناهضة المذهب الشيعي بشتى فرقه.

أما في المقاطعات اللبنانية-ومنذ نشأة التشيع في العصر الأموي-فلا نستطيع أن نميز بين الفرق الشيعية، لكنها لم تعرف استقراراً في عددها سوى في أواخر القرن ٣هـ =٩م، وهو الوقت الذي أخذت فيه الدولة العباسية تتفتت إلى دويلات متناحرة.

في ظـل تلك الظروف التاريخية لم تستطع الطائفة الشيعية أن تؤسس بنية سياسية في داخل كيان مستقل يؤمِّن للشيعة-على الأرض العربية-مأوىً يطمئنون فيه، ويكفيهم وزر الاضـطهاد والملاحقة منذ العصر العباسي وحتى-على الأقل-أواخر هذه المرحلة التي قمنا بدراستها.

أما حينما أخذت الدولة العباسية، بفعل تعدد المذاهب والقوميات، تتجه نحو التفتيت إلى دويـلات مذهبية وعنصرية، استطاع الشيعة أن يؤسسوا لهم أكثر من دويلة في داخل الدويلات: مثل الدولة الحمدانية والدولة الفاطمية...ولكنهم لم يستطيعوا أن يصلوا بها إلى مسـتوى الوحدة على الرغم من وحدوية انتمائها إلى مذهب واحد، وإنما كانت المصالح الإقليمية والفردية هي التي تقرِّب الدويلات الشيعية أو تفرقها عن بعضها البعض.

في وســط مظاهر التفتت العامة، وفي خضم الصراعات المحلية، كان الشيعة في المناطق اللبنانـــية بعامـــة وفي جبل عامل بخاصة، ينخرطون في الثورات التي كانت تشتعل في وجه الدولة العباسية؛ وكثيراً ما كانت تلك الثورات تفشل، فينال الشيعة نصيبهم من الاضطهاد والملاحقة نتيجة المواقف التي كانوا ينحازون فيها ضد الدولة المركزية.

لم يســتطع الشيعة في جبل عامل، أيضاً، أن يطمئنوا إلى سقف سياسي يلجأون إليه لمواجهة ما كانوا يتعرضون له من وسائل القمع والتصفية؛ كما أهم لم يستطيعوا الحصول على دعم من الدولة الفاطمية الشيعية عندما حاصر الصليبيون مدينة صور.

كـــان طـــابع الصراع الداخلي بين الدويلات الحاكمة، في تلك المراحل:منذ العصر الأموي فالعباسي فالصليبي، دينياً ومذهبياً وعنصرياً، استطاع الصليبيون في خلاله أن يحققوا انتصـــارات مـــتعددة وأن يسيطروا على مناطق واسعة من بلاد الشام، وأن يستقروا فيها، نسبياً، لبضع مئات من السنين على الرغم من كثير من المحاولات العسكرية للمسلمين التي شنوها لطردهم منها.

وحيـــث إن الصراع بين الدويلات كان يتخذ طابعاً مذهبياً، لم يكن الشيعة ليتخذوا طريقاً آخر ؛ وهم لم ينتموا إلى المذهب الشيعي من دون طموحات سياسية في بناء دولة شيعية تحقق الأهداف الدينية التي آمنوا بها، وحسبوها الطريق الإلهي الأمثل لتحقيق العدالة على الأرض وضمان مكتسبات مرحلة ما بعد الموت.

وعـــلى الرغم من المحاولات التوحيدية للفرق الإسلامية التي قام بها نور الدين زنكي، والمحاولات التي قام بها صلاح الدين الأيوبي لتوحيد الدويلات المتناحرة، لكنها لم تحمل لا سقفاً عقائدياً ولا سقفاً سياسياً يطمئن الشيعة إليه؛ فقد كانت تلك المحاولات، في أحسن حالاتهـــا، تعمـــل على توحيد المذاهب السنية الأربعة؛ ولهذا شجَّع غياب المشروع الديني التوحيدي المذهبيين على التمسك بمذاهبهم.

كل تلك العوامل قادت الشيعة إلى متاهات انحرفت بهم-في معظم الأحيان-إلى مواقف سياســية خاطــئة في العهــد الصليبي: كرفض المشاركة في القتال ضد الصليبيين، أحياناً، والوقوف على الحياد أحياناً أخرى.

لم يكن التحول الذي حصل في أواخر العصر العباسي:اعتناق الأتراك للمذهب السني لتدعيم دولتهم بشرعية إسلامية، واعتناق الصفويين للمذهب الشيعي للغرض ذاته، من دون آثار سلبية على وحدة المسلمين سياسياً؛ فلقد وقف الشيعة في جبل عامل، في مواجهة تلك الأجـــواء، موقـــف الحذر، وأحياناً موقف المناوأة من الدعوات التوحيدية للطرف الآخر المتمثل بالعنصر غير العربي المنتمي إلى غير المذهب الشيعي.

فإذا كانت الاتجاهات العنصرية المذهبية، الموجه الأساسي لتاريخ تلك المرحلة، فلا بد من أن تكون المواقف السياسية منفعلة بهذا السياق. فغياب الرؤية التوحيدية الصحيحة لابد من أن يؤدي إلى غير الهدف الوحدوي. فهل إن القيادة التي طرحت المبادرات التوحيدية، آنذاك، كانت تمثل غير تيار مذهبي محدد ؟ وهل كان المشروع التوحيدي ذا مضمون غير مذهبي ؟ وبتعبير آخر: هل كانت القيادة عير منحازة إلى عقائدها المذهبية ؟ وهل في هذه العقائد ما يطمئن أصحاب العقائد الأخرى ؟

إن محاكمة أية مجموعة مذهبية، في ظرف تاريخي محدد على أساس قواعد مذهبية/فئوية غـــير تلك التي تؤمن بها، تُعَدُّ محاكمة غير عادلة. فمحاكمة الشيعة في تلك الحقبة التاريخية عـــلى قـــاعدة مخالفتها للإجماع السني، أي محاكمة مجموعة مذهبية ما على قواعد مذهب آخـــر، بيـــنما التمذهـــب-كما كان سائدا حينذاك، وكما هودائماً- قائم على التحدي العصـــبوي الانفعالي، لن يولّد إلا ردات فعل من التحدي والانفعال. و لم يكن الشيعة، في كـــل تلك الظروف، سوى أقلية تتعرض إلى قمع واضطهاد الأكثرية، فكان هذا الأسلوب يقود الجانب الشيعي إلى المزيد من الردات الإنفعالية.

استناداً إليه استمر الشيعة، في كل تلك العهود، على مواقفهم المذهبية؛ أما خصومهم مـــن المذاهـــب الأخرى فاستمروا في الضغط والاضطهاد، وأخطأ الشيعة في ردود فعلهم السياسي، واستمرت محاكمتهم من القواعد المذهبية ذاتها من قبل خصومهم ، إلى أن بلغت المحاكمـــات ســـقفاً غـــير عادي في عهد المماليك عندما أصدر ابن تيمية فتوى تنص على وجـــوب استئصال الشيعة والقضاء عليهم، فنفّذ المماليك مضمون تلك الفتوى بحق الشيعة في كـــل مـــن كسروان ومن بعدها في مقدمية جزين. وعلى الرغم من أن السلطة انتقلت للأتـــراك العثمانـــيين فلم تتغير سياستهم تجاه الشيعة بالنوع بل بالدرجة، فبقي الشيعة، في أحســـن الحالات، من دون الاعتراف بهم كملّةٍ، في الوقت الذي اعترفت فيه بحقوق الملل الأخرى، ومنها الطوائف المسيحية.

حســـب نظـــام الملـــة العثماني حازت الطوائف المسيحية على امتيازات خاصة بها؛ وحـــازت، أيضـــاً، القنصليات الأجنبية على امتيازاتها الخاصة؛ فالطوائف المسيحية اللبنانية انفتحت على مثيلاتها في الدول الأوروبية؛ أما الدروز فكانت لهم مقدمياتهم وإقطاعاتهم في الشـــوف، ونالوا اعترافاً عثمانياً بحقوقهم السياسية والاجتماعية، كما أنه كان لهم إمارات تكلفهم الدولة جمع الضرائب منها. أما الشيعة في جبل عامل فكانوا طوال فترة الإمارتين: المعنية والشهابية، يتعرضون منهما لحملات القمع تارة، ومن الولاة العثمانيين تارة أخرى.

كان من أسباب حملات القمع المستمرة: التمرد تارة على أوامر الوالي العثماني، وتارة أخـــرى بسبب عدم الخضوع للأمراء. وفي مواجهة هذا الواقع صدرت عن الشيعة في جبل

عـــامل كثير من ردود الفعل، فقوبلت من الجانب الآخر بردات فعل مضادة. وقد تكون هـــذه السلسلة من ردات الفعل المتواصلة عاملاً أساسياً في الإصرار المشترك لشتى طبقات المجـــتمع الشـــيعي في جبل عامل على المشاركة في الانتفاضات لغاية الحصول على منطقة حكـــم ذاتي، على أنه- في أحسن الحالات- لن يخرج عن طاعة الحكومة المركزية للدولة العثمانـــية. حيـــث تتأمن، في ظل هذا الكيان، مصلحة الطبقة الدنيا في التحرر من ضغط الاضـــطهاد المذهـــبي، بيـــنما تتحقق مصلحة الطبقة العليا في الوصول إلى مواقع سياسية واقتصادية أفضل.

كانـــت تلك المرحلة عبارة عن سلسلة متواصلة من استنزاف الوضع الاقتصادي لجبل عامل، تعرضت فيه الطبقة المنتجة لكثير من الاضطهاد الاجتماعي والاستغلال الاقتصادي عـــلى أيدي زعمائه، وإلى سلسلة من الاعتداءات والسرقة والنهب من قبل العصابات التي كانـــت تعمل بأوامر من قبل الزعماء للضغط على الدولة العثمانية أو ولاتها أومن كلّفتهم جمـــع الضـــرائب. كمـــا كانت تتعرض إلى غارات مدمرة للبشر والعمران من قبل أمراء المقاطعـــات المجاورة، وإلى وابل من الاستنزاف المعنوي من زعماء جبل عامل، الاستنزاف القائم على التحريض والتعبئة باسم المذهب كان يمارسه "المشايخ" الشيعة لإنجاح حملاتهم العسكرية ذات الأهداف السياسية والاقتصادية التي تخدم هؤلاء المشايخ.

بفعـــل هذه السلسلة المتواصلة من الاعتداءات الخارجية، والتعبئة والتحريض، كذلك الخسائر الكبيرة في الأرواح والأرزاق، التي كانت تلحق هم-باستمرار-المظالم الاجتماعية والاقتصـــادية بقي العامليون، فلاحون ومزارعون، يعيشون في أتون من الشحن والانفعال المذهبيين جيلاً عن جيل.

أمـــا نســـق التوجيه الديني والاجتماعي، لهذا الشعب الأمي الطيب، فكان يقوده نحو الـــتقوقع والانغلاق، فلم ينل العامة من أبناء الشعب الشيعي العاملي أي قسط من العدالة الاجتماعية، ولهذا بقيت تلك الكتلة الاجتماعية تعيش واقعها المأساوي بين شدٍّ سياسي-عسكري مصدره الخطر القادم من الخارج، وبين جذب اجتماعي-اقتصادي-ديني-مذهبي مصدره أولياء الشأن في الداخل.

واســـتمرت الأوضـــاع على ما هي عليه، حتى في أفضل حالات الحكم الذاتي الذي حققه ناصيف النصار مستقوياً بحلفه مع ضاهر العمر وعلي بك الكبير. عرف جبل عامل، في تلك الفترة، حالة استقواء وعنفوان معنوي، ولكنه دفع ثمنها غالياً من موارده الاقتصادية وأرواح بنـــيه في أثناء تعرضهم للحملات العسكرية التأديبية، من المعنيين والشهابيين. لكن هذه التجربة لم تعمِّر طويلاً، فقد استطاع أحمد باشا الجزار أن يقضي عليها بعدما أسقطت الدولة العثمانية حليفيها ضاهر العمر وعلي بك الكبير.

لاقى العامليون، في مرحلة الجزار، ظلمين: أولهما على أيدي الجزار وزبانيته، وثانيهما علـى أيـدي ذوي القربى والمذهب من رجال العصابات الذين جنَّدهم مشايخ "المتاولة" لإقـلاق راحة الجزار؛ ولكن عمل العصابات أدَّى، بعد توسط الأمير الشهابي، إلى عقد معاهدة أعيدت، بواسطتها، المكاسب السياسية والاقتصادية لأبناء العائلات، وعلى رأسهم فارس النصار، بينما لم يتغير نهج الاستغلال الاقتصادي والاضطهاد الاجتماعي الذي كان يمارسه "المشايخ"، في تلك الحقبة، ضد الفلاحين والمزارعين من أبناء جبل عامل.

جـاء النـتاج الفكـري والأدبي، في تلـك الفترة، معبِّراً عن فوقيتين: دينية، وطبقية اجتماعية. أما الفوقية الدينية فقد كان يمثلها علماء الدين الذين غزر نتاجهم العلمي الديني، والنتاج الأدبي الذي كانت دائرة العلوم الدينية-المذهبية محوراً له.

أمـا كـثرة المـدارس فلم تنعكس تجديداً أو تقدماً على المستوى التعليمي فالفكري للأكثرية الساحقة من أبناء الشيعة، وقد بقيت تلك الكثرة مع الأمية صديقين حميمين.

جاءت فوقية علماء الدين-كما نحسب-من أنهم لم يكن لديهم أي دور سجَّله التاريخ لهـم يحمل سمات الجرأة والحزم، فهم لم يسجلوا صرخة واضحة في وجه المظالم التي كان يلحقها إقطاع "المشايخ" الشيعة بحق الشيعة الفقراء الكادحين المسحوقين. فإذا كانت التقية جائزة، أحياناً، مع السلطة الحاكمة من غير المذهب الشيعي، فهي لا تجوز على الإطلاق مع السـلطة الشيعية سواء كانت تمثل سلطة اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية. وأما إذا كان الـتحريض غـير جائز ضد القيادة، بشتى وظائفها، في الظروف التي تتصدى فيه الجماعة الشـيعية لصـد الاضـطهاد الخارجي تحت حجة التفرغ لمواجهة العدوان، فكيف يجوز الاستمرار في السكوت عما كانت ترتكبه القيادة الشيعية(مشايخ ومقاطعجيين) بحق الفقراء المنتجين من مزارعين وفلاحين بعد أن كان العدوان ينتهي ؟

أمـا الطبقـية الاجتماعية، فقد تم التعبير عنها بشكل واضح في النتاج الأدبي: فالمدح للمشايخ، والرثاء من أجلهم، والسيرة التاريخية سيرتهم، والمجد والرخاء خُلقا من أجلهم. أما الـتحريض المذهبي والدعوة إلى النخوة، ودفع الثمن الاجتماعي والاقتصادي ، والثمن في الأرواح والممـتلكات فقد خُلقَت للقاعدة الشيعية الواسعة، وعليها أن تؤديها مختارة باسم الدفاع عن المذهب والعقيدة الشيعية، وإلا فعليها أن تؤديها تحت لسع السياط.

إذاً، وعـلى الـرغم مـن المخاض العسير: اضطهاد فتمرد فقمع، فحكم ذاتي، عاش العامليون فصولاً دامية وخاسرة في كل الأحيان. كان يحصل كل ذلك في ظل تمزق وتفتت عـامَّين لفا المذاهب الإسلامية قاطبة. أما عند الطوائف المسيحية، فكانت الطائفية تكرِّس نفسـها خطـاً تفتيتـياً آخر، وتفتح أبوابها لكل طارق قومي أو ديني قادم من الخارج ؛ وأصـبحت الطائفة أو المذهب، وكأن كلاً منهما جالية أجنبية ترتبط مع مثيلاتها في الدول الأوروبية.

وهكذا أصبحت الجاليات الطائفية والمذهبية امتداداً للقوى الخارجية، باستثناء الطائفة الشيعية التي بقيت جالية بالقوة، ولكنها لم تستطع أن تجد لها قوة خارجية تستند إليها وتستقوي بها؛ وهكذا استمرت تفتش في زوايا الوضع العام عن ملجأ فلا تجده، وإذا استقوت بيمين أو بيسار فإنها كانت تجد، دائماً، من يردعها أو يصنفها كما يحلو له.

إن هذه الوقائع التاريخية هي مقدمات واضحة لفهم المرحلة:فما كانت مقدماته مذهبية طائفية لا بد من أن تكون نتائجه تفتيتية. فالمقدمات المذهبية التي كانت متمظهرة في المقاطعات اللبنانية ككيانات منفصلة عن بعضها البعض، لم تفرز غير كيانات هزيلة متناحرة، حتى لو لم تكن مظاهر الصراع ذات اتجاهات مذهبية إلا أن المذهبية كانت أداة أساسية في تسعير حمى المعارك.

أما إذا حصل، استثناءً، أن اتفقت بعض القوى المذهبية الإقطاعية حول أطر وحدوية، فلم تكن لتخرج عن إطارها السياسي الاقتصادي، غير ذي المضمون العقائدي الديني؛ وكانت لا تخرج عن كونها تجمعات طارئة ومؤقتة ومحمية من الخارج.

أما الحماية الخارجية فلن تكون إلا ذات طموحات ومصالح تتوافق، أحياناً، مع القوى المحلية وتتناقض معها، أحياناً أخرى. لهذا، تسلل النفوذ الأجنبي-سابقاً-إلى جسم الدولة العباسية، وكما سوف يتسلل، لاحقاً، إلى داخل المقاطعات اللبنانية، وهذا ما سوف نجده في أول إطار وحدوي عرفه جبل لبنان تحت ظل بروتوكول العام ١٢٧٧هـ=١٨٦١م، بعد أن دفعت معظم المذاهب في لبنان ثمناً من دم أبنائها وممتلكاتهم ومن حريتهم أيضاً، لأن تطبيقه كان خاضعاً لحماية كل الدول التي لها امتدادات مذهبية في داخل دويلة جبل لبنان.

أما بالنسبة للطائفة الشيعية، فلم تكن النتائج التي حصلت عليها أكثر من إرهاقها بالحقن المذهبي، فدفعت ثمناً غالياً في سبيل أهدافها في الدفاع عن المذهب الشيعي، وذلك من أجل بناء كيان ذاتي يوفر العدالة الاقتصادية والاجتماعية لأبنائها من جهة، والاطمئنان المذهبي من جهة أخرى؛ لكنها لم تحقق الكيان ولا حصلت على العدالة الداخلية في ظل سيطرة زعمائها الطامحين للكيان ولكن في سبيل تأمين مصالحهم الخاصة.

****



الفصل الرابع

الشيعة في لبنان

ومرحلة تمظهر النهضة القومية والوطنية

(١٨٦١ م - ١٩٤٣ م)

تمهيد:

كان جبل عامل مقاطعة منفصلة عن نظام المتصرفية في جبل لبنان، التي نظّم شؤونها روتوكول العام ١٨٦١م. ولأننا نريد أن نبحث عن تاريخ الشيعة في جبل عامل في تلك الحقبة ، ولأن الشيعة يسكنون فيه بشكل أساسي، لماذا علينا أن نربط بين المقاطعتين المنفصلتين، إذاً ؟

كانت المقاطعتان منفصلتان إدارياً منذ بداية الفتح العربي، وبقيتا على ذلك الوضع حتى العام ١٩٢٠م =١٣٣٨هـ؛ وبعد إعلان دولة لبنان الكبير، في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وكما نصت عليه اتفاقية سايكس- بيكو، أصبحتا ضمن دولة واحدة.

منذ بداية الفتح العربي- وبشكل خاص- في خلال النصف الأول من القرن ال١٨م= ١٢ هـ، كان جبل عامل على علاقة وثيقة مع المقاطعات المحيطة به، وبشكل خاص مع المقاطعات المجاورة له من الشمال، والتي شكلت، فيما بعد، جزءاً من المتصرفية؛ وكان قد عانى من المتاعب الشيء الكثير على أيدي حكامها. فنتيجة لهذه الأسباب، كان لجبل عامل وجبل لبنان محطات تاريخية مشتركة قبل أن تضمهما دولة واحدة.

إن العلاقات التاريخية السلبية بين الجبلين- بأشكالها العسكرية والسياسية والاقتصادية، والتي تميزت بمحاولات أمراء جبل لبنان إخضاع جبل عامل- قد أدَّت إلى علاقات سياسية سلبية بين سكان المقاطعتين.

ولأن نظام المتصرفية كان نواة أساسية في بناء دولة لبنان الكبير - كما نعرفه اليوم - شكّلت دراسة تلك المرحلة ضرورة منهجية أساسية لفهم تاريخ الطوائف الدينية في لبنان، ومنها الطائفة الشيعية.

إن الفرز الإداري للمقاطعات، ا لتي كانت متميزة بأكثرية مذهبية، أعطى للمقاطعة، طابع الأكثرية المذهبي؛ فأصبح لبنان - في مثل تلك الحالة - عبارة عن مجموعة مقاطعات طائفية شكّلت، فيما بعد، دولة واحدة.

أصبحت دراسة تاريخ كلِ طائفة من الطوائف هي دراسة لتاريخ هذه المقاطعة أو تلك، والعكس كان صحيحاً. كما أصبحت دراسة العلاقات بين المقاطعات هي دراسة لعلاقات الطوائف بين بعضها. ولهذا السبب لا تخلو دراسة هذه المناطق أو تاريخ الطوائف من الصعوبات المنهجية في البحث.

أمـــا لمـــاذا كان تحديدنا بروتوكولِ العام ١٨٦١م، أو نظام المتصرفية، بداية لمرحلة جديدة ؟ ولماذا كانت تلك المرحلة تمهيداً لدراسة تاريخ الطائفة الشيعية؟

إن تحديـــد مرحلة ما، بالنسبة للوضع العام، يستند إلى التحول التاريخي الذي أصاب جبل لبنان، وهو انتقاله من الحكم العثماني المباشر إلى حكم ذاتي تشارك في تطبيقه الدول الأجنبية وفق نظام خاص هو نظام المتصرفية، الذي أقرّه بروتوكول خاص في التاسع من تموز/يوليو من العام ١٨٦١م.

أمـــا تحديد بداية المرحلة بالنسبة للوضعِ الخاص لجبل عامل، بعد التحول السياسي التاريخي في جبل لبنان، فيجب أن يكون مستنداً إلى تاريخ انتهاء دور حكم المقاطعجيين بعد سقوطه في العام ١٨٦٣م.

وحيث إن الجبلين أصبحا في داخل نطاق دولة واحدة هي الدولة اللبنانية، وعلى الرغم من أننا ندرس تاريخ جبل عامل، نرى أن الدخول إلى دراسته يستند إلى نظام المتصرفية، لما لتلك المحطة التاريخية من تأثير على تكوين بنية النظامِ السياسي في لبنان المعاصر. يستند هذا الـــتأثير إلى تكـــريس الطائفية عنصراً أساسياً مكتوباً ومُتَّفقاً عليه من قبل القوى الداخلية والدوليةِ حسب بنود بروتوكول العام ١٨٦١م، والذي أصبح لبنان، على أساسه، سنجقاً مستقلاً يحكمه متصرف مسيحي يعاونه مجلس إدارة من جميع الطوائف اللبنانية.

إن اعتمادنا نظام المتصرفية نقطة تحول في تاريخ لبنان العام- ومن ضمنه تاريخ منطقة جبل عامل- بداية للمرحلة التي ندرسها، يأتي من أهميةِ تأثير هذه المحطة على تاريخ الشيعة أنفسهم في المراحل التاريخية اللاحقة.

إضـــافة إلى ذلك، ولكي يسهل علينا أن نفهم ونحلل المراحل التاريخية للوضع الشيعي، ومـــن حيث إن هذه المراحل لها أكثر من علاقة مع تاريخ لبنان العام ومع تاريخ المنطقة، كـــان لا بـــد مـــن التمهيد لدراستنا بإلقاء الضوء على أهم التحولات السياسية والفكرية والاجتماعـــية التي كانت سائدة في المنطقة حينذاك لمعرفة مدى تأثيرها على تاريخ جبل لبنان ومحيطه الإقليمي.

أفرزت المساحة التاريخية، التي احتلها العهد العثماني منذ استيلائه على المنطقة العربية ومن ضمنها لبنان بمقاطعاته المعروفة في ذلك العهد، أي قبل العام ١٨٦١م، تطورات كثيرة لعبت دوراً مهماً على طريق ارتقاء الأوضاع القومية، وعلى طريق تبلور العلاقات الدولية مع هذه المنطقة، وعلى صعيد إفرازات هذه العلاقات على الصعيد اللبناني.

إستطراداً، أفرزت تلك الحقبة التاريخية ثوابت على غير صعيد؛ وهي قد أثّرت على مرحلة ما بعد العام ١٨٦١م، وما زالت تأثيراتها مستمرة على وضع المنطقة حتى الآن.

إن ما يهمنا أن نوجزه، في هذا البحث، هي الثوابت الدولية ومدى تأثيراتها على الصعيد القومي أولاً؛ وعلى صعيد لبنان ثانياً؛ وثالثاً وأخيراً على صعيد الطائفة الشيعية في لبنان، كجزء من الكل اللبناني.

طوال أربعة قرون، تقريباً، سيطرت الدولة العثمانية على المنطقة العربية؛ وكان سر استمرارها، طوال تلك المدة، نابعاً من وجوب الولاء لها - لأسباب دينية- بفعل تمثيلها للخلافة الإسلامية.

وبفعل جمود الحركة السياسية والاجتماعية والفكرية، الذي أصاب الإدارة العثمانية، التي كان همها الرئيس منصباً على جمع الضرائب من الملتزمين والمقاطعجيين والولاة، وصلت الأمور إلى حد فقدان الرقابة المركزية على ولايات الدولة؛ واستطاع بعض الولاة الأتراك أن يستولوا على سياسة الحكم في ولاياتهم، مما أحدث تفسخاً في أوصال الدولة فأصيبت بالوهن، السبب الذي أثار شهية الدول الأوروبية وأطماعها في الاستيلاء على تركتها.

أثارت تلك الأطماع صراعاً دولياً بين مختلف القوى الدولية، التي أخذت تخطط في سبيل اقتسام تركة ما كان يسمى الرجل المريض. وكانت منطقتنا تقع في مركز دائرة الأطماع الأوروبية الاستراتيجية، وهذا ما عُرِف بمصطلح المسألة الشرقية، التي أصبحت من الثوابت التي حكمت تاريخ الصراع في منطقتنا ولا تزال تأثيراتها مستمرة حتى الآن.

كرَّس عهد المتصرفية النظام الإقطاعي في لبنان؛ وإن تعدد الطوائف، الذي عُرف قبل عهد المتصرفية، قد تكرَّس في عهد الانتداب الفرنسي وتعمَّق، وأصبح واقعاً معترفاً به بعد الاستقلال، ولذلك أصبح ثابتاً من الثوابت التي لا يمكن فهم تاريخ لبنان بدونه[1].

هناك أربعة ثوابت- في المرحلة المعاصرة لبحثنا، ولا تزال حتى الآن- تلعب دوراً رئيساً في تحليل الوضع في لبنان، وهي : الصراع الدولي - تعدد الطوائف - الإسلام والخلافة الإسلامية- الدعوة القومية العربية.

---

(١) قربان، د. ملحم: **تاريخ لبنان السياسي الحديث** (ج١): الأهلية للنشر والتوزيع: بيروت:١٩٧٨:د.ط: ص١٧.

أصبح الصراع الدولي ثابتاً في حياة المنطقة بعامة، ولبنان بخاصة، منذ أن أصبحت المسألة الشرقية/الأطماع الاستعمارية تشكل استراتيجية في المخططات الاستعمارية.

أما تعدد الطوائف في لبنان، كعامل يستجيب في حمأة الصراع الداخلي بين الطوائف لمغريات الاستقواء بالخارج كلما تناقضت مصالحها الفئوية، فقد أصبحت نقطة ارتكاز تستند إليها القوى الخارجية في صراعها من أجل الاستيلاء على المنطقة.

وأصبح الإسلام والدعوة إلى الدولة الإسلامية الواحدة ثابتاً في حياة المنطقة بشكلٍ عام، وفي حياة لبنان بشكل خاص، منذ بداية انتشار الدعوة الإسلامية. والسبب في ذلك أنه كان للإسلام تأثير أساسي في بناء ثقافة شعبية واسعة ومعمقة في الوجدان الشعبي، بحيث كانت الثقافة الإسلامية تمثل مركز الدائرة الجاذبة والمولدة لكل الاتجاهات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي حددت مسيرة التاريخ العربي- الإسلامي منذ مئات السنين.

وإنه على الرغم من انتهاء عصر الخلافة الإسلامية - بعد إلغائها في العام ١٩٢٤ م = ١٣٤٢هـ- وعلى الرغم من مرور ثلاثة أرباع القرن، لا تزال تشكل ثابتاً رئيساً في حركة التغيير التي يدور العمل على إحداثها في المرحلة المعاصرة؛ لقد أحدثت هذه المسألة التباسات عديدة في أذهان شتى الطوائف غير الإسلامية في لبنان، والسبب أن الملة/الدين والوطنية/القومية كانتا تتعادلان- كمصطلحين- بالمعنى والتعريف.

فالخوف الذي أبدته الطوائف غير الإسلامية من الإسلام- كدين- إنعكس خوفاً مماثلاً من العروبة - كدعوة سياسية- لأن معنى الإسلام والعروبة كانا متدامجين، في أواخر أيام الدولة العثمانية، إلى الحد الذي كان من غير الممكن التفريق بينهما.

ولم يقتصر الأمر عند خوف غير المسلمين من العروبة فحسب، وإنما قابله خوف مماثل عند عدد لا يستهان به من الأصوليين/ السلفيين المسلمين، وخوفهم نابع من أن تكون العروبة رابطاً بديلاً عن الإسلام، وهم يعدُّون هذا الأمر مؤامرة استعمارية على دينهم.

I – وضع لبنان في ظل بروتوكول ١٨٦١م، ونظام المتصرفية.

شـــهد القرن ١٨م=١٢ هــ ثورة حضارية في أوروبا لم تكن لتمر من دون أن تعمل عـــلى تصدير نفسها إلى خارج موطنها الأول؛ فأصابت منطقتنا منها الشرارات الأولى أو الانعكاسات الأولى.

كانت الحضارة الأوروبية تنتقل إلى منطقتنا بأشكال مختلفة، منها السياسية والثقافية والعلمية والعسكرية؛ وكانت حملة نابوليون بونابرت على مصر في العام ١٧٩٨م= ١٢١٢ هـــ، نتيجة للثورة الفرنسية في العام ١٧٨٩م=١٢٠٣هـــ. وعلى الرغم من أن تصدير نتائج النهضة الأوروبية إلى بلادنا كان يحمل أهدافاً استعمارية، إلا أنها جاءت لتحمل معها إنجازات الغرب العلمية والفنية، ولتثير اهتمام المسلمين وخاصة في الآستانة ومصر، وليُدخل حكامها – انبهاراً بتلك الإنجازات- تغييرات مهمة في أنظمة الحكم [١].

أدَّى تفـــاعل المنطقة العربية مع معطيات النهضة الأوروبية إلى نهضة علمية وثقافية، ثم إلى نهضة سياسية، وكان سبب هذا التفاعل إما انبهاراً بالحضارة القادمة من الغرب، قياساً إلى واقع التخلف الذي كانت تعاني منه منطقتنا في العهد التركي، أو لضرورة الاستجابة الحضارية الذي يفرضه التفاعل الإنساني بين الحضارات الإنسانية.

تركـــت حملة بونابرت على مصر انعكاسات كانت ذات أثر واضح على مصر، في حيـــنها قام محمد علي باشا، منذ العام ١٨٠٥م= ١٢١٩هـــ، بإرساء التربية على أسس غربـــية حديـــثة [٢]. وأصابت تلك الانعكاسات البنى السياسية والعلمية للدولة العثمانية، فبرزت آثارها، في النصف الثاني من القرن١٩م=١٣هـــ، من خلال الدستور الإصلاحي.

رافقـــت تلك النهضة معطيات سياسية جديدة في بعض المقاطعات اللبنانية بشكل عام وفي جـــبل لبنان بشكل خاص؛ وكان لها علاقة مباشرة بما كان يحصل في داخل السلطنة العثمانـــية من تفكك داخلي، وتأثير الاتجاهات التحديثية، وبالأطماع الأوروبية من خلال فـــتح ثغـــرات للـــتدخل المباشر من البوابة اللبنانية . فاجتمعت تلك العوامل، وبمساعدة الاضطرابات الداخلية، ليتم استحداث نظام المتصرفية في جبل لبنان في العام ١٨٦١م.

١– العوامل المؤثرة في ولادة نظام المتصرفية :

انعكس الجو العام، دولياً وإقليمياً، على جبل لبنان بشكل أكثر وضوحاً من انعكاسه على بقية مقاطعات الدولة العثمانية؛ ولهذا أسباب ميَّزته عن غيره من المقاطعات الأخرى.

---

(١) قربـــان، د. ملحم: م . س : ص ص ٧٨و٧٩.

(٢) م . ن : ص ١٧٠.

إنـــنا نتكلم عن لبنان كمناطق وطوائف؛ لذلك نرى أن التأثر بالنهضة الأوروبية لم يصبها جميعها بالمستوى نفسه الذي أصاب جبل لبنان.

فـــالطوائف الإسلامية، كالسُنَّة مثلاً، التي تعيش في المدن أصابت منه القليل؛ أما التي كانـــت تسكن في المناطق الجبلية، فظلت تعيش في عزلة بعيدة عن أي تأثير. وعلى الرغم من ذلك كانت تقف موقف المقاومة من أشكال التغلغل هذا [1]. أما المسيحيون - ومنهم الموارنـــة بشكل خاص، ولحسابات عديدة- فكانوا متميزين بالاستفادة من حالة الانفتاح الاقتصادي والثقافي.

بشكل عام، ومنذ عهد الأمير بشير الثاني (١٧٨٨- ١٨٤٠م =١٢٠٢ ١٢٥٦هـــ) وإلى نهاية عهد المتصرفية(١٨٦١- ١٩٢٠م =١٢٧٧- ١٣٣٨هـــ)، طرأ على حالة لبنان الاجتماعية والثقافية تغييرات جذرية كان لها أثر كبير على وضعه المميز، وقد ساعد على استمرار هذا الوضع جملة أسباب، منها:

أ- الوضع السياسي الخاص الذي أُعطِيَ لجبل لبنان، خاصة تحت حكم الأمراء، حيث تمتَّع اللبنانيون بقدر من الحرية لم يعرفه غيرهم من رعايا السلطنة.

ب- العلاقـــات المنـــتظمة للنصارى مع أوروبا؛ فتولّد عن احتكاكهم معها تغييرات اجتماعية وثقافية، شكلت جزءاً من حركة الإصلاح والتجديد، التي شملت جميع الولايات في السلطنة العثمانية في القرن١٩م- ١٣هـــ [2].

كـــان من نتائج الانفتاح اللبناني باتجاه الغرب بروز عاملين : أحدهما ثقافي، والآخر اقتصادي. وقد أدى تطورهما إلى جملة انعكاسات سلبية على صعيد العلاقات الداخلية بين الطوائف الدينية في لبنان؛ ومهّدت هذه الانعكاسات لقيام نظام المتصرفية.

العـــامل الثقافي: لم يكن في لبنان حتى العقد الأخير من القرن ١٨م، سوى مدرستي عين ورقة وعين تيريز. وكان خريجوهما من أبناء الأسر المارونية والروم الكاثوليك؛ وهذا ما كان يؤهلهم لأن يتوظّفوا في بلاط الأمير الحاكم، وكان لهذا الموقع تأثير مهم. أما غير ذلك فكان الجهل سائداً في مناطق الجبل بين طبقة الأعيان من نصارى ودروز.

كـــان الإلمـــام بالقراءة والكتابة أوسع انتشاراً بين مسلمي بيروت وصيدا وطرابلس بفضـــل الكتاتيب. أما تدريس الفقه وبقية العلوم الإسلامية التقليدية فكان يقوم بها علماء مسلمون لفئة صغيرة من المريدين، وكذلك كان يفعل علماء الشيعة في جبل عامل [3]. ولم

---

(١) كوثـراني، د. وجيه: **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي (١٨٦٠- ١٩٢٠)**: معهد الإنماء العربي: بيروت:١٩٨٢ :ط٣: ص٣١.

(٢) الصليبي، د. كمال: **تاريخ لبنان الحديث**: م . س :ص ص١٥٩- ١٦٠.

(٣) م . ن : ص ١٦٥.

تبرز محاولات التجديد إلا في العام ١٨٨٢م=١٢٩٩هـ، حيث جاء دور النهضة الثقافية متأخراً عن غيره، في بقية المناطق اللبنانية، عقوداً عديدة من الزمن[1].

مــن الأســباب الــتي أســهمت في بطء انتشار التعليم، قلة المدارس وندرة الكتب المدرســية، التي كانت تنسخ باليد لأن الطباعة باللغة العربية لم تكن قد انتشرت بعد، ولم تُعــرَف الطباعة إلا في العام ١٨٤١م =١٢٥٧هـ، حيث كان الاهتمام منصباً على طباعة الكتب الدينية. ولهذا، كان التعليم غير متاح سوى لقلة قادرة على دفع نفقاته على أيدي مدرسين خصوصيين، في الوقت الذي كان فيه الفقر مستشرياً [2].

في ظــل الواقع الثقافي المتخلف، الذي أصاب اللبنانيين جميعاً؛ وبتأثير من التقدم الذي أحــرزته أوروبــا، بدأت تباشير اليقظة الفكرية تلوح في الأفق حينما ظهرت جماعة من الشــباب الــتوّاق لــلمعرفة في جميع أنحاء لبنان تقريباً، وساعد على إنمائها وصول طلائع المرســلين الإنجيليين إلى بيروت في العام ١٨٢٠م= ١٢٣٥هـ. وعندما لاحظ المرسَلون الأمريكــيون، في العــام ١٨٣٤م=١٢٥٠هـ، الإقبال الواسع على العلم والمعرفة، قاموا بنشر التعليم بدلاً من العمل الديني المباشر؛ وحذا الآباء العازاريون واليسوعيون حذوهم. أما إبراهيم باشا، فمنذ دخوله إلى فلسطين ولبنان وسوريا، في العام ١٨٣٢م =١٢٤٨هـ، اهتمَّ بحقل التعليم، فأمَّن وسائله إلى المجندين وأبنائهم، وأنشأ الكليات الحربية في دمشق[3].

اســتطاعت الحركة الثقافية التي عمل على تنشيطها كثير من الإرساليات الأجنبية، وخاصــة الفرنسية منها، أن تخلق أيديولوجية شعبية لدى الطائفة المارونية بسبب العلاقة التاريخــية بين الموارنة وفرنسا؛ وظهرت بعناوين كان يتداولها الموارنة مثل "الأمة المارونية" و"الموارنة جزء من الأمة الفرنسية"...[4].

العــامــل الاقتصـــادي : واجهــت الطائفــة الدرزية، منذ أوائل القرن١٧م= ١١هـــ، تقهقــراً اقتصــادياً وسياسياً، رافقه تقلص كبير في عدد أفرادها [5]، وخاصة بــين العــامين (١٨٥٨- ١٨٦٠م=١٢٧٤- ١٢٧٦هـــ) بعــد أن تكاثــرت هجرة الــدروز إلى حــوران. فقــابل ذلــك زيادة في النفوذ الاقتصادي والسياسي والسكاني عند الموارنة.

---

(١) مــكي، د. محمد كاظم: م . س : ص١٩٦.

(٢) الصليبي، د. كمال:**تاريخ لبنان الحديث**: م . س :ص ص١٧٥- ١٧٦.

(٣) م . ن : ص ص ١٧٢- ١٧٤.

(٤) كوثراني، د. وجيه: م . س : ص ٦٧.

(٥) م . ن : ص ٦٥.

استطاع الموارنة، أن يقوموا بدورهم كمرابعين في أراضي المقاطعجية الدرزية، وأن يعززوا دورهم في إنتاج الحرير، وساعدهم ارتباطهم بهذه الزراعة على زيادة نفوذهم الاقتصادي، وقد ازدهرت هذه الزراعة بإحياء الصلات التجارية بين أوروبا وبلاد المشرق، وأصبح الموارنة أكبر المنتجين اللبنانيين، لذا تمكن بعضهم - نتيجة لذلك- من الإثراء فتعزَّز وضعهم الاقتصادي [1]. وكانت هذه بداية لظهور بورجوازية مارونية أخذت تطمح لتوسيع نطاق المتصرفية.

جاء التغلغل الاقتصادي الفرنسي في الجبل، إلى جانب تكاثر الإرساليات والمدارس الأجنبية، ليسهم في تعزيز امتيازات الموارنة؛ وهذا ما دفع بالدروز إلى حسبان ما يحصل أنه يشكل خطراً عليهم، وتعزز هذا الشعور إثر حركات الفلاحين الموارنة وانتفاضاتهم. وتأثرت بشكل سلبي، أيضاً، التجمعات الإسلامية الأخرى، ذات الإنتاج الحرفي والزراعي والنشاط التجاري في الأسواق العربية- الإسلامية، من جراء غزو السلع الأوروبية للأسواق المحلية.فمنذ أوائل القرن ١٩م=١٣هـ، وبتأثير من غزو السلع الأوروبية، أخذ الإنتاج الحرفي ولا سيما في إنتاج المنسوجات القطنية والحريرية، يتراجع بصورة تهدد الفئات الاجتماعية التي تعيش منه بمزيد من الإفقار. وإن ما دفع إلى تعزيز التناقض الطائفي بين المسلمين والمسيحيين هو النشاط المالي والتجاري في الاستيراد والتصدير، الذي أصبح بيد مرابين ومصرفيين ووكلاء من المسيحيين[2].

شكَّل العاملان الثقافي والاقتصادي انعكاسات سلبية على العلاقة بين المسلمين والمسيحيين عامة، وبين الموارنة والدروز خاصة. وأدى تراكمها إلى درجة من الاحتقان كانت من نتائجه الأحداث الطائفية في العامين ١٨٤٠م و١٨٦٠م؛ فدفعت عوامل الوضع الداخلي في لبنان، بتأثير من العوامل الخارجية ، إلى تغييرات سياسية جديدة عُرفت ببروتوكول ١٨٦١م، ووضعت جبل لبنان تحت إدارة نظام المتصرفية. فكان للوضع الجَديد أبلغ الأثر على التحولات التاريخية اللاحقة.

في ظل تلك الأجواء، ونتيجة لتصاعد وتيرة الانفتاح اللبناني على الغرب اقتصادياً وثقافياً من جهة، وتميُّز وضع لبنان السياسي من جهة أخرى، حصلت في مرحلة ما بين العامين ١٨٦١م و١٩٢٠م، تغييرات مهمة في لبنان على الصعيدين السياسي والثقافي.

٢- نظام المتصرفية:الاتجاهات السياسية والاجتماعية:

نتيجة لما حصلت عليه أكثرية المسيحيين عامة، والموارنة خاصة، من مواقع ثقافية واقتصادية، منذ النصف الأول من القرن ١٩م=١٣هـ، حاولت أن تؤسس في جبل لبنان،

---

(١) الصلبي، د. كمال: **تاريخ لبنان الحديث**: م . س :ص٤١.

(٢) كوثراني، د. وجيه: م . س : ص ص ٦٥- ٦٨.

بين العامين ١٨٤٠م و١٨٦٠م، وطناً قومياً مسيحياً بمساعدة فرنسا وغيرها من الدول الكاثوليكية، وهذا ما أضاف سبباً آخر لإثارة ردة فعل عنيفة عند الدروز، فقادت آخر الأمر إلى مذابح العام ١٨٦٠م[١].

حصلت المذابح في ظل إهمال وسكوت السلطات التركية، التي اشترك بعض جنودها في المجازر، ولقد ورد حسب لوائح الاتهام التي قدمها النصارى إلى فؤاد باشا- وزير خارجية تركيا آنذاك - الذي كلفته الدولة التركية بالتحقيق في الحوادث: ٤٦٠٠ متهم درزي، و٣٦٠ متهم من السنة والشيعة[٢].

أثارت تلك المجازر استياء أوروبا،وكي لا يبقى مبرر لتدخلها، عمد الأتراك إلى معالجة الأوضاع، فتدخلت تركيا بحزم بواسطة وزير خارجيتها فؤاد باشا. وعلى الرغم من ذلك فقد كانت الحوادث مبرراً لتدخل أوروبا (بريطانيا، فرنسا، روسيا، النمسا، وبروسيا) في شؤون لبنان الداخلية، وكان لدول أوروبا دور في إقرار نظام المتصرفية والتوقيع عليه في ٩ حزيران/يونيو من العام ١٨٦١م[٣].

أسس نظام المتصرفية الركائز الطائفية، التي لا تزال تتحكم بالسياسة اللبنانية حتى اليوم، ومن أهمها:

- المتصرف مسيحي يرتبط بالباب العالي مباشرة.

- يتكون مجلس الإدارة من ١٢ عضواً، لكل طائفة عضوان، والطوائف الممثلة هي: الموارنة، الدروز، السنة، الشيعة، الأرثوذكس، الكاثوليك.ولكنه طرأ تغيير أساسي على تركيبة المجلس في ٦ أيلول/سبتمبر من العام ١٨٦٤م، فباتت نسبة أعضاء مجلس الإدارة كما يلي: أربعة للموارنة، ثلاثة للدروز، أرثوذكسيان، وعضو واحد لكل من الكاثوليك والسنة والشيعة. بالإضافة إلى ماروني يمثل مديرية دير القمر.

- يقسم الجبل إلى سبعة أقضية:الكورة، زحلة، المتن،الجهة الشمالية من جبل لبنان حتى نهر الكلب (ما عدا الكورة والأرض الكائنة جنوبي طريق الشام حتى جزين)، جزين، إقليم التفاح.ويعين المتصرف مأموراً إدارياً لكل منها يتم اختياره من الطائفة الأكثر عدداً.

- يقسم كل قضاء إلى نواحٍ، والنواحي إلى قرى، وينبغي- ما أمكن- ألا تضم القرية جماعات غير متجانسة طائفياً.

- في كل ناحية قاضي صلح لكل طائفة. وحدد النظام طرق المحاكمات بشكل يلبي حاجات التعددية الطائفية في المتصرفية.وكان نظام المتصرفية مشروعاً سياسياً طائفياً، يحمي المصالح الطائفية، ويؤمّن مصالح تركيا وإنكلترا وفرنسا [٤].

---

(١) الصليبي، د. كمال:**تاريخ لبنان الحديث**: م . س :ص١٩٧..

(٢) م . ن : ص ص ١٤٥ و١٤٧.

(٣) م . ن : ص ص ١٤٦- ١٤٨.

(٤) ضاهر، د. مسعود: **الجذور التاريخية للمسألة الطائفية**: م . س :ص ص٤٤٠- ٤٤٣.

أمـــا بروتوكول العام ١٨٦١م، فقد استمر، كمشروع سياسي- طائفي، حتى يومنا هـــذا، ولكنه لم يتعدَّل بشكل دستوري حتى ٢٤ تموز/يوليو من العام ١٩٢٣م[١]. وكانت لــــه انعكاسات على الواقع الاجتماعي في لبنان؛ وكرَّس الطائفية السياسية؛ التي أصبحت منهجاً نَظَّمَت الطوائف اللبنانية نفسها على هديه.

أ- انعكاسات النظام الجديد على الاتجاهات الاجتماعيـــة:

نصَّت إحدى مواد البروتوكول المعدَّل في العام ١٨٦٤م، استجابة للاتجاه الإصلاحي العـــثماني، على إلغاء الامتيازات العائدة للمقاطعجيين، وقد حسب الاتجاه الإصلاحي أن النظام المقاطعجي السابق يبعثر الأموال ويؤدي إلى تجاوزات ومظالم حيال الفلاحين. لكن مـــا أُلغـــيَ بالنص استمر مُطبَّقاً على أرض الواقع، إذ وُلِدت طبقة جديدة اشترت معظم أراضي المشايخ واستثمرتها عن طريق المرابعة، وكانت الطبقة الجديدة تدفع ثمن المنصب في مجلـــس الإدارة [٢]. وإن الإدارة الجديدة -بعد البروتوكول- شكَّلت حقلاً جيداً للتنافس والصـــراعات بـــين القوى الاجتماعية المختلفة، وأصبحت الوظائف العليا وغيرها، مثل القائمقـــام والمدير والقاضي، تشكل محور العمل السياسي ووسيلة لكسب المنافع.كما أنها أصـــبحت حكـــراً على العائلات التقليدية، وعلى الآخرين من الأصول الطبقية الجديدة. وكانت نسبة من تولوا وظيفة القائمقام من العائلات التقليدية إلى الطبقة الجديدة إثنان إلى واحد تقريباً، أما وظيفة المديرين فكانت نسبة الأولى على الثانية ثلاثة إلى واحد تقريباً[٣].

بعـــد أن فقـــدت الطبقة القديمة (العائلات التقليدية) جزءاً من مواقعها لصالح الطبقة الجديدة، كانت بداية تفسخ في العلاقات الاجتماعية الموروثة في جبل لبنان . وكانت تلك العلاقـــات تظهر في التماسك "العصبوي" الذي كان يفرز تحالفات عائلية واسعة حول مسألة الإمارة. وترجم هذا التفسخ نفسه في إطار الإدارة الجديدة تحزبات ضيقة ومنافسات فردية أدَّت إلى فساد في البنية الإدارية للنظام[٤].

مـــن انعكاســـات النظام السياسي الجديد على الاتجاهات الاجتماعية، تشكيل طبقة اجتماعية أخرى، أخذت تستغلُّ الطبقات الدنيا بأشكال جديدة، ولذلك بقيت العلاقات الاجتماعية بدون تغيير بين الطبقات الاجتماعية العليا والدنيا.

---

(١) قربـــان، د. ملحم: م . س : ص ١٥٥.

(٢) كوثراني، د. وجيه: م . س : ص ص ٧٤ و٨٠.

(٣) م . ن : ص ص ٧٨- ٧٩.

(٤) م . ن : ص ١٧٠.

ب- إنعكاسات النظام على الاتجاهات السياسية:

استمر الموارنة، في عهد المتصرفية، على الاعتقاد بأن مناطقهم، التي يسكنوها، تُعَدُّ وطناً مسيحياً. وعملوا على توسيعها بحيث تضم بيروت لأهميتها التجارية كمرفأ، والبقاع لخصوبة أراضيه، ثم بلاد بشارة وعكار والحولة ومرجعيون، لكي يصبح صالحاً للبقاء. وكان من الواضح، أيضاً، أن توسيع حدود جبل لبنان سوف يضم أكثرية إسلامية، وهذا بالتالي يستدعي تسوية تنطوي على قيام تعاون بين المسيحيين والمسلمين[1].

إن الدافع الاقتصادي، الذي دعا بعض اللبنانيين إلى الدعوة لتوسيع جبل لبنان، والذي يضمن تأمين مرفأ بيروت كمرفق ضروري للتجارة، وإلى ضم أراضٍ زراعية أخرى، لعب دوراً أساسياً في المراحل اللاحقة من أجل بناء دولة لبنان الكبير.

إن الاتجاهات الجديدة:إضافة أجزاء أخرى إلى جبل لبنان، بحيث يتركّب لبنان على مقاسات اقتصادية، كان لا بد من أن تخلق إشكالية جديدة، وهذه الإشكالية سوف تبرز من خلال وجود أكثرية إسلامية في الرقعة الجغرافية المفترض أن تشكل وطناً اسمه لبنان؛ فبعد أن كانت الطائفة المارونية تمثل الأكثرية في جبل لبنان/المتصرفية، سوف تميل الأكثرية لصالح الطوائف الإسلامية؛ فما هوالحل، إذاً ؟

في مواجهة الإشكالية المفترضة، كان المسيحيون من طوائف أخرى من غير الموارنة، وانضم إليهم بعض النافذين من الموارنة أنفسهم، يعدُّون سوريا كلها وطناً لهم. ومن هنا أخذت بذور الفكرة القومية تنمو، وتخطت كل الانتماءات الدينية والطائفية. وكانت على صلة وثيقة باليقظة الأدبية العربية، حيث كانت "سوريا" غير منفصلة عن التراث الثقافي العربي، وهكذا التقت فكرة القومية السورية- منذ أول ظهورها- بفكرة العروبة[2].

وإن جاءت الدعوة إلى القومية بحل لمشكلة التعددية الطائفية في لبنان الموسَّع، فإنما كانت حلاً متقدماً في المكان والظرف الذي نبتت فيه. ولكنها لم تجد صدىً لها عند أكثرية المسيحيين في عهد الانتداب، وتحولت إلى عصبية دينية عند أكثرية المسلمين.

٣- نظام المتصرفية:الوجه الثقافي والفكري:

إنعكست آثار النهضة العلمية الأوروبية على السلطنة العثمانية عامة وعلى لبنان خاصة؛ وكان انعكاسها انكباباً على طلب العلم؛ فكثرت الإرساليات الأجنبية تجاه لبنان، فتأسست المدارس الحديثة، ودخلت الطباعة إليه منذ أواسط القرن١٩م=١٣هـ.

---

(١) الصلبي، د. كمال:**تاريخ لبنان الحديث**: م . س : ص ص ١٥٦و١٥٧و١٩٨.

(٢) م . ن : ص ص ١٩٨- ١٩٩.

وتحـــول تسرب العوامل الأساسية للنهضة الأوروبية إلى لبنان، في النصف الأول من القـــرن١٩م، إلى بداية فعلية على الصعيد الثقافي والعلمي في النصف الثاني من القرن٢٠م. ففـــي عهد المتصرفية تعززت أدوار المدارس الحديثة والصحافة والمطابع والجمعيات الأدبية والمؤسسات الاجتماعية والمكتبات العامة[١].

وكان من أهم دلائل التغيير في البنى التعليمية المظاهر التالية:

- **المـــدارس** : ظلّ عددها ينمو طيلة القرن ال١٩م، وظل التطوير يطال برامجها من الابـــتدائي إلى الـــثانوي فالجامعي، وكانت الإرساليات الأجنبية المختلفة تنشط في إنشاء المـــدارس.لكـــنه، في بعـــض الأحيان، كانت تصطدم رغبات الوطنيين من أبناء البلاد مع رغبات المرسلين الأجانب. وبانتهاء القرن ١٩م، كان النظام التربوي في لبنان قد نما وكبر وأصـــبح بنياناً يثير الإعجاب، إذ أصبح لبنان أكثر أجزاء السلطنة العثمانية تقدماً في مجال التربية العامة على الصعد التالية:

- الإلمام بالقراءة والكتابة كان واسع الانتشار في معظم المناطق.
- كانت الدراسة الابتدائية متاحة لكل راغب.
- كانت الدراسة الثانوية متاحة للقادرين على تكبد نفقاتها.
- أمـــا بالنسبة للدراسة الجامعية فكان في بيروت كليتان للآداب والعلوم، بما في ذلك كلية للطب[٢].

وتدلـــيلاً على هذا النمو، نرى أن مختلف الإرساليات قد أسَّست كثيراً من المدارس، وكان عددها كما يلي: الإنجليز: مئة مدرسة- الألمان: ثلاث مدارس- الروس: مئة وخمس مدارس - الأميركان: ثمان وثمانون مدرسة - الفرنسيون: خمسمئة مدرسة ومدرسة.

وكـــان التعلـــيم في تلك المدارس، بالإضافة إلى إدخاله عنصر التطوير إلى الأساليب التربوية، مُوجَّهاً لاستغلال الشعور الديني[٣].

- **أما المطابع**: فدخلت لبنان لأول مرة، في العام ١٨٤١م، وكان الاهتمام مُنْصبَّاً على طـــباعة الكتب الدينية. ولم ينقض القرن١٩م حتى أصبح في لبنان ثلاث عشرة مطبعة تطبع سيلاً من الكتب العربية في مختلف الموضوعات التي كان معظمها أدبياً، وصدر عنها أربعون دورية، منها خمس عشرة جريدة[٤].

وإذا كانت الإرساليات الأجنبية قد وجهت اهتمامها، بشكل أساسي، تجاه الأوساط

---

(١) مـــكي، د. محمد كاظم: م . س : ص ١٩٩.

(٢) الصليبي، د. كمال:تاريخ لبنان الحديث: م . س : وص ص ١٧٥- ١٨٣.

(٣) مراد، د. سعيد: **الحركة الوحدوية في لبنان بين الحربين العالميتين (١٩١٤- ١٩٤٦)**: معهد الإنماء العربي: بيروت: ١٩٨٦:ط١ :ص ص ٨١- ٨٣.

(٤) م . ن : ص ١٨٣.

المســيحية لأسباب عديدة؛ فإن الحركة التربوية والثقافية بدأت تنعكس - في الربع الأخير مــن القــرن١٩م- على الأوساط الإسلامية. ففي تلك الحقبة نشطت الطائفة السنية إلى الــلحاق بالنموذج الإرسالي، حيث تأسست جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية.أما الدروز، وإن كــانوا قــد أرسلوا أبناءهم إلى المدارس المسيحية في مناطقهم، فلم يكن هذا سوى إجراءً محدوداً، لكنهم مع الشيعة- بشكل عام- لم يتأثروا كثيراً بالحركة التربوية الناشطة. فالشيعة كانوا يسكنون في أنحاء منعزلة من البلاد، لذلك لم يتعرضوا لتأثير هذه الحركة[١].

لم تــبرز في جبل عامل محاولات للتجديد سوى في العام ١٨٨٢م=١٢٩٩هـ.ولكن هــذه المحــاولات كانت خجولة، واقتصرت في جانبها التعليمي على بعض المدارس التي أنشأها بعض رجال الدين الشيعة، وخرَّجت العديد من العلماء [٢].

أما دوافع رجال الدين الشيعة في دوام العلم، ومنه بشكل أساسي العلوم الدينية، فهي إرادة العاملي (الشيعي) في دعم مذهبه، الذي كان مهدداً باستمرار من البيئات التي كانت ترى في المعتقدات الشيعية خروجاً على الإسلام. ولهذا انصبَّ الاهتمام على العلوم الدينية، تربــية وتشــريعاً ومؤلفات. وكانت الحياة الفكرية والأدبية في جبل عامل، بالإضافة إلى أسباب السكن في مناطق منعزلة، بطيئة التأثر بالجديد المستحدث، وبالتيارات الاجتماعية والفكرية الناهضة ، ولذا جاءت النهضة في جبل عامل متأخرة عن مثيلاتها في الوطن العربي بما يناهز القرن ونصف القرن[٣].

أدَّى الــتفاوت في مستويات اللحاق بوسائل النهضة العلمية الحديثة بين الطوائف في لبنان، والتعدد في المدارس (عدداً ومناهج)، إلى اختلاف في الولاءات السياسية لكل طائفة. ولكــن عــلى الرغم من ذلك كان عدد من المسلمين معجباً، من خلال بعض نشاطاتهم الفكرية، بالمدنية الغربية؛ ولكن إعجاهم لم يدفعهم إلى مواقف معادية للدولة العثمانية، كما كان الحال بالنسبة لبعض المثقفين المسيحيين الذين بهرتهم المدنية الغربية الأوروبية، فكانت الدعوة لإحياء التراث العربي صيغة أيديولوجية معادية للأتراك ليس أكثر[٤].

وإذا كانت المنابع الثقافية لمجتمع ما، سواء كانت تراثية أم حديثة، تؤثر تأثيراً مباشراً في تطويــر الاتجاهات السياسية والاجتماعية للمجتمع، فإن إحياء التراث العربي من أية جهة أتى، سوف يصب في مصلحة العرب.

لا يصح- في مثل هذه الحالة- أن نحسب إحياء التراث صيغة أيديولوجية معادية لمجتمع آخر، لأن إحياء تراث حضاري لمجتمع ما يجب أن يصب في مصلحة المجتمعات الأخرى؛

---

(١) م . ن : ص ص ١٨٢- ١٨٣.

(٢) مــكي، د. محمد كاظم: م . س : ص ص ١٩٦- ٢٠٣.

(٣) م . ن : ص ص ٢٧١- ٢٧٢.

(٤) كوثراني، د. وجيــه: م . س : ص ص ١١٣ و١٥٠.

خاصـــة إذا كان هذا التراث يعبِّر عن آمال إنسانية عامة وشاملة، فيتم إحياء التراث ونقله عـــلى قـــاعدة التواصل الحضاري الإنساني، وإلا فإن ما فعله الأوروبيون عندما نهلوا من التراث العربي- الإسلامي بعد أن ترجموه إلى لغاتهم قد قاموا بعمل معاد لمجتمعاتهم.

كـــنا قـــد درسنا - سابقاً- الظروف الدولية والإقليمية والمحلية، التي أحاطت بالوضع السياســـي والاجـــتماعي في لبنان، ومن خلال الإطلالة عليها، نحسب أنه كان للعاملَين: الـــثقافي والسياســـي، تـــأثير واضح على تمظهر الاتجاهات السياسية - الوطنية والقومية وتشكلهما، وستكون هذه الاتجاهات موضوع بحثنا اللاحق من هذا الفصل.

II – مرحلة تمظهر الاتجاهات الوطنية والقومية حتى نهاية العصر العثماني.

١- المظاهــر العامــة لحركــة التحديث:

نشــأت فكــرة القومــية العربية، في النصف الثاني من القرن١٩م، بفعل التحولات السياسية والاقتصادية والفكرية، التي نتجت عن حالة التفاعل مع النهضة الأوروبية الحديثة. وكــان من أهم التحولات : القضاء على النظام الإقطاعي، النهضة الأدبية التي مهَّدت لها البعثات التبشيرية الأجنبية، دور البعثات العلمية العربية باتجاه أوروبا والتي حملت معها بذور التغيير إلى بلادها، تطور الصحافة كأساس لنشر الثقافة والمعرفة، وتأثيرات ازدياد عمليات الاستيراد والتصدير بين الأسواق العربية والإنتاج الأوروبي على نشأة الطبقات البورجوازية العربية.

إذا كــان نشــوء حركة القومية العربية مترافقاً مع تلك التحولات، فإن بلاد الشام كانــت مهــداً لهذه الحركة بسبب انفتاحها على الغرب بشكل أكثر دينامية عن سائر الولايات العربية الخاضعة للعثمانيين[1]. وكان لبنان من بين بلاد الشام أكثرها تأثراً وتأثيراً في هذا الجانب، وذلك عائد إلى قدم علاقته التاريخية مع أوروبا من جهة، ولسرعة تقبُّله لما جاء منها من معالم نهضوية دون تردد أو خوف؛ ولكن هذا التقبل كان نسبياً بين طائفة دينية وأخرى.

طالت منافذ التغيير، التي فُتحَت من أوروبا على منطقتنا، الاتجاهات السياسية والثقافية والاجتماعــية والفكرية في كلٍ من مصر وتركيا، وأدى انفتاح كل منهما إلى الإسراع في حركة التغيير في الولايات العربية الأخرى، لما تتمتع به هاتان الدولتان – في تلك الحقبة- من قوة ونفوذ وتأثير على الولايات العربية المجاورة.

أمــا بالنسبة للسلطنة العثمانية، في خلال النصف الثاني من القرن ١٩م، فقد أخذت تعرف تغييرات عميقة. وكانت تلك المرحلة، بالنسبة لتركيا، مرحلة التنظيمات والإصلاح بســبب الاحتكاك مع أوروبا، وانتشار المعاهد العالية، وكثرة المثقفين الذين تحدوهم روح جديــدة[2]. وشــهدت الفترة، بين (١٨٧٥- ١٨٨٢م=١٢٩٢- ١٢٩٩هــ)، إعلان الدستور العثماني تحت ضغط الإصلاحيين العثمانيين، وعلى رأسهم مدحت باشا الذي كان " أبــاً للدســتور"، ولكن ما برح الأمر طويلاً حتى تسلَّم السلطان عبد الحميد، في العام

---

(١) مــراد، د. سعيــد: م . س : ص ص ١٥- ١٧.

(٢) الصلبي، د. كمال: **تاريخ لبنان الحديث**: م . س :ص ١٨٣.

١٨٧٦م= ١٢٩٣هـــــ، الذي علّق الدستور وعيَّن مدحت باشا والياً على سورية؛ وعلى الرغم من أن تعليق الدستور قد أعاق نمو الحركة الإصلاحية في تركيا، إلا أنّ تعيين مدحت باشا والياً على سوريا كان عاملاً مساعداً لحركة التنوير التي انتشرت في بلاد الشام؛ ونمت مـــن دون كـــثير من الخوف والإرباك، لكن ذلك لا يعفي العهد الحميدي من أنه لجأ إلى تشديد القبضة الحديدية على الولايات العربية، السبب الذي لم يمكّن حركة القومية العربية مـــن تحقـــيق ذاتهـــا [١]، وظلّت تصطدم بتلك العوائق حتى نهاية العهد الحميدي، في العام ١٩٠٨م= ١٣٢٦هـــــ. الـــذي كان قد أجبر العشرات من اللبنانيين والسوريين على الهجـــرة تجاه باريس والاستقرار فيها ليمارسوا نشاطهم السياسي من على منابرها؛ وفعل البعض الآخر الشيء نفسه- ولكن بفعالية أقل- من على منابر نيويورك.

أمـــا بالنســـبة لمصر فقد عرفت حركة التجديد، وقامت فيها حركة فكرية إسلامية يقودهـــا جمـــال الدين الأفغاني ومحمد عبده؛ وعرفت هذه الحركة قفزة جديدة مع عبد الرحمن الكواكبي. وتميزت حركة الكواكبي بأنها كانت "الجامع المشترك بين التيار الديني والتيار القومي العربي، لأن الكواكبي لم يدع إلى الانفصال عن الدولة العثمانية، بل دعا إلى حكـــم إســـلامي، تحت الزعامة العربية، يستند إلى الشورى. فهومن هذا القبيل من رواد النهضـــة (العربـــية الإسلامية)لأن العرب كانوا أعلم المسلمين بقواعد الدين، فلن ينهض المسلمون إلا إذا تسلّم العرب الخلافة. إلا أن هذه الدعوة، بما تتضمنه من خروج عن طاعة السلطان، كانت بمثابة الهزة الأولى للفكر العربي الإسلامي الذي لم يكن يطمح لأكثر من اللامركزية في الحكم حتى بداية الحرب العالمية الأولى" [٢].

عرف النصف الثاني من القرن١٩م حركة التنوير، ومن أعمدتها:

- **طاهر الجزائري** الذي تخرَّج من حلقته عدد من القادة في الحركة الوطنية والحركة العربية في مطلع القرن ٢٠م.

- **عـــبد الـــرحمن الكواكـــبي** الذي تأثّر بالإرث الحضاري العربي- الإسلامي، وله إسهامات عديدة في هذا الفكر.

- **التـــيار المسيحي المستنير**: الذي قاد حركة التجديد في الفكر البورجوازي، الذي ساد في تلك الفترة؛ وكان يدعو إلى حكم ديموقراطي، ونادى بالوطنية والقومية، وانتقلت تأثيراته- فيما بعد- إلى الأوساط المسلمة المتأثرة بالتطور البورجوازي [٣].

في غمار حركة التنوير، التي ولّدها الاحتكاك بالغرب، نبتت طبقـــة قياديـــة مختلفـــة

---

(١) مـــراد، د. ســـعيد: م . س :ص ص٥١- ٥٢.

(٢) م . ن : ص ص ٥٤- ٥٥.

(٣) حنا، عبدالله:**الاتجاهات الفكرية في سوريا ولبنان**:دار الأهالي:دمشق:١٩٨٧:ط١:ص ص ٣٠- ٣٥.

بالأهداف والممارسة؛ فأهداف تلك الحركة كانت مختلفة عن أهداف الباشاوات وموظفي الدولة العثمانية وعن أهداف المدرسة الإسلامية القديمة . وقد مارست القيادة الجديدة ردَّ فعـــل ضد نظام الخنوع والاستكانة القديم. وأسهم قمع السلطان عبد الحميد في أن تنتقل هـــذه الحـــركة من مرحلة الاشمئزاز من العضوية المذعنة والفاقدة لأية هوية في إمبراطورية أجنبـــية، وبصورة غير واعية، ومن الحقل العاطفي الأدبي إلى حقل السياسة، عندها برز في داخل هذه الحركة أول انقسام رئيس بين عناصرها المختلفة[1].

رأى المجددون المسلمون في تركيا ومصر ضرورة معرفة التطور في الغرب؛ ووجدوا أنه، إذا أرادوا الاستفادة منه، عليهم أن يتغاضوا عن الكثير من جوهر التراث، فلذلك لجأوا إلى أنصـــاف الحلول، وأخذوا يحاولون تبرير الفكر العربي في ضوء الإسلام، وإعادة النظر فيه عـــلى ضـــوء الفكر الغربي، فلم يتوفقوا كثيراً .ولم يكن لدى المفكرين المسيحيين في لبنان تحفظات لأنهم كانوا غير خائفين من انهيار الدولة التركية كما كان يشعر المسلمون، لأن المســيحيين كـــانوا غير خائفين على دين مهدد بالخطر. ولهذا السبب استنفدت السياسة جهود المسلمين، بينما كان البحث ودراسة اللغة العربية همّـــاً أساسياً للمسيحيين [2].

٢- مرحلة التمظهر القومي العربي:

في البداية كانت الأرضية مشتركة بين مجموعات حركة التنوير، على قاعدة سخطهم ضـــد الأتـــراك وفي اتفاقهم على الثقافة الدنيوية، بينما كانت تظهر بينهم اتجاهات مختلفة؛ ومع أنهم صاغوا برامج نظرية قد لا تتحقق، فإن كل مرحلة كانت تنقل - أحياناً- تركة ما للمرحلة التي تليها.

كان يطغى على البداية عنصر الشعور والوجدان، ثم تبعها ما هو أعمق: مثل انبعاث اللغـــة الأدبية العربية، والتاريخ العربي والثقافة العربية. بدأت حركة الانبعاث هذه - منذ أواسط القرن١٩م -على أيدي علماء عرب مسيحيين، وأسهمت في بروز العروبة الحديثة؛ ومـــع أن مضمونها السياسي لم يكن بارزاً، إلا أنها مهَّدت التربة لحصول سياسي لاحق، واســـتطاعت بخلقهـــا لشعور قومي أن تؤثّر في المثقفين المسلمين بمقدار تأثيرها في المثقفين المســـيحيين. وفي العـــام ١٨٩٠م= ١٣٠٧هــــ كان بإمكان المسافرين في كل الولايات العربية، وفي سوريا بشكل خاص، أن يجدوا دلائل على وعي ذاتي عربي [3].

---

(١) لونغريغ، ستيفن هـــ:تاريخ سورية ولبنان تحت الانتداب الفرنسي:دار الحقيقة:بيروت:١٩٧٨:ط١: (تعريب بيار عقل):ص ص ٣٨- ٣٩.

(٢) الصلبي، د. كمال:تاريخ لبنان الحديث: م . س :ص ص ١٨٤- ١٨٦.

(٣) لونغريـــغ، ستـــيفن هــــ: م . س : ص ٣٩.

ولكن تجدر الإشارة إلى أنه يجب عدم التقليل من شأن الأرضية المشتركة الواسعة، التي التقـت عليها جميع الطوائف، لأنها تعبر عن الوحدة الجوهرية للبلاد، والعهود الطويلة من التعايش المألوف، والأصول السلالية المشتركة، وتراث العروبة العظيم المشترك[1].

لم تـبرز فكـرة القومية العربية إلا في أواخر القرن١٩م، وكانت - بداية- وكأن لها ارتباط بفكرة القومية السورية، لأن القومية السورية كانت على صلة وثيقة باليقظة الأدبية العربـية، فكانـت "سوريا" غير منفصلة عن التراث الثقافي العربي؛ وهكذا "التقت فكرة القومية السورية، منذ أول ظهورها، بفكرة العروبة"[2]. ولا تنفي هذه الحقيقة تخلف الدعوة القومـية السورية عن جوهر الدعوة للقومية العربية، وعن قصورها عن الاستجابة للواقع التاريخي للأمة العربية، وعن الاستجابة لمصالح العروبة في الحاضر والمستقبل.

تعارضت الفكرة القومية- بشكل عام- مع دعاة العصبية الدينية السائدة عند المسلمين العرب؛ كما أنها تحدَّت فكرة القومية التركية التي نادى بها زعماء الإصلاح الأتراك. ولكن لن ننسى أنه على الرغم من ولاء المسلمين العرب للسلطنة العثمانية نتيجة العلاقة الدينية مع المسـلمين الأتراك، فقد كانت بين الفئتين كراهية متأصلة. ولم تستطع هذه ا لكراهية أن تأخذ كامل أبعادها، وأن تسرع بتفاعلاتها، بسبب الظروف التي سادت في أواخر القرن١٩ م، وأهمهـا تولي السلطان عبد الحميد كرسي السلطنة، حيث أدار ظهره للمبادئ العلمانية وراح يعزز من جديد العامل الديني الإسلامي، وأبدى عناية خاصة ببعض المسلمين العرب، الذيـن قوي ولاؤهم للدولة العثمانية، ولم يعد لديهم الحماس الكافي للتعاون مع مواطنيهم المسيحيين للانفصال الجزئي أو الكلي عن السلطنة العثمانية[3].

وبعـد سقوط عهد السلطان عبد الحميد تسلَّم حزب الاتحاد والترقي مقاليد السلطة، ونادى زعماء الحزب بفكرة القومية التركية التي تؤمن بتفوق الأتراك عنصريا، لهذا آمنوا أنـه يقـع على عاتق الأتراك قيادة كل رعايا السلطنة العثمانية، كما أنهم لجأوا إلى محاولة تتريك جميع رعايا السلطنة، مسلمين وغيرهم، على السواء.

وكـردة فعـل على هذا التطور أخذت تظهر للعلن تباشير حركة قومية عربية بين مسـلمي سـوريا، وبها التقى المسلمون مع الحركة التي نادى بها المسيحيون والقائمة على وحـدة اللغة والتراث العربيين أساساً للوحدة القومية.وعلى الرغم من أن المسلمين حاولوا تمييز القومية العربية عن الدين لكنهم، عملياً، لم يستطيعوا فصل العروبة عن الإسلام.

---

(١) م . ن : ص ٢٠.

(٢) الصليبي، د. كمال: م . س : ص ١٩٩.

(٣) م . ن : ص ص ١٩٩- ٢٠٠.

وجاء التأييد الإسلامي للقومية العربية،بعد العام ١٩٠٩م=١٣٢٧هـ،ليدخل " تغييراً جذرياً على طبيعة الحركة واتجاهاتها. فالحركة التي عبَّرت، في طورها الأول، عن نزعة الأقلية المسيحية في الولايات السورية إلى الانفصال، وتخوفها من حركة الوحدة الإسلامية التي نادى بها جمال الدين الأفغاني ورفاقه وتبناها السلطان عبد الحميد، لم يكن لها حظ كبير في النجاح. فلما تسلَّمت الأكثرية الإسلامية قيادة الحركة، أصبحت القومية العربية قوة خطيرة أنّى لحكومة الآستانة أن لا تحسب لها حسابا" [1].

كان لغياب الوضوح الأيديولوجي في فكر القومية العربية - كما نعرفه اليوم- سواء كان روادها مسيحيين أم مسلمين، دور مهم في تلاقي المسلمين والمسيحيين حيناً، وافتراقهم حيناً آخر؛ وكانت انعكاسات هذه البلبلة تظهر بشكل أوضح على الواقع اللبناني المعروف بتعدديته الطائفية البارزة.

لهذا السبب، كان للقوى الخارجية- التركية والأوروبية- دور اللاعب الأكبر في تعميق البلبلة، حيث شكَّل كل منهما مركز جذب أساسي للمجموعات التي تشكَّلت منها مرحلة التنوير القومي. وإذ كان لعوامل الجذب الاقتصادية والثقافية دور في ذلك، فإن عامل الجذب الأساسي، الذي كان يلعب دوراً فاعلاً في عملية التلاقي الداخلي مع الخارج، هو عامل الانتماء الديني.

كان لعامل الدين دور وتأثير واضحان على مركزية القرار في الوقت الذي كانت فيه الدعوة للقومية العربية طرية العود، إذ إنها كانت لم تتجاوز بعد مرحلة البناء الوجداني؛ ولهذا كان العامل الديني عائقاً أساسياً أمام القوميين العرب المسلمين في الانفصال عن تركيا المسلمة، وشكَّل حافزاً أمام المسيحيين العرب - ومنهم اللبنانيين بشكل خاص- للالتصاق بأوروبا المسيحية.

فالدين، في تلك المرحلة، وعلى الرغم من الأرضية المشتركة التي انطلق منها دعاة القومية العربية، لعب دوراً في إثارة الخوف من القومية العربية عند الأقليات الدينية غير الإسلامية. فالمسلمون، في عهد السلطان عبد الحميد، فتر حماسهم لمتابعة الخطى مع المسيحيين، على أرضية الدعوة للوحدة القومية العربية، بعد الإغراءات التي قدمها للمسلمين؛ وأثار هذا العامل - بدوره- الخوف عند دعاة القومية من المسيحين. وكان- من جهة أخرى- تقرُّب المسيحيين، واللبنانيين منهم خاصة، من الدول الأوروبية مدعاة لخوف المسلمين الذين كانوا يدعون للقومية العربية.

إن غياب الوضوح النظري في الفكر القومي، وانسياق العرب المسلمين والمسيحيين وراء سراب الحماية الخارجية على الأساس الديني وخداعها، كانا عاملين أساسيين في

---

(١) م . ن : ص ص ٢٠١- ٢٠٢.

إعاقة المد القومي عن بلوغ مرحلة النضج المطلوب لإحداث نقلة نوعية على طريق التغيير تجـاه الوصول إلى الفجر القومي؛ ولكن هذا لن يعني أن المدَّ القومي قد توقف، وإنما كان هذان العاملان من العوائق التي كانت تؤخر الوصول إلى مرحلة النضج القومي ووضوحه ليس أكثر.

٣- التمظـــهر السياسي للطوائف اللبنانية:

كيف تطور الوضع في لبنان في ظل هذه الأجواء، وما هي انعكاساها عليه ؟
لقد تشكَّل في لبنان- في خلال الربع الأخير من القرن١٩م- ثلاث مجموعات:

- الأولى:**مجموعة الأكليروس المارونية**، وارتبطت مصالحها مع فرنسا.
- الثانية:**البورجوازية الإسلامية المدينية**، وارتبطت مصالحها مع الداخل السوري.
- الثالـــثة: **الـــبورجوازية المسيحية المدينية**، وكانت مزدوجة المصلحة، لكنها كانت تلعب دور الوسيط بين الداخل السوري- العربي وأوروبا.

كانت المجموعة الأولى تتميز بأها كانت تعمل للمحافظة على امتيازاها التي ارتبطت بـــنظام المتصرفية المحمي من الدول الأوروبية؛ وكان لصراعها مع الحكومة العثمانية نتائج بـــرزت بعـــد انتهاء الحرب العالمية الأولى، ومن أهمها:التعرُّف والعمل في سبيل "الهوية اللبنانـــية" القطـــرية؛ وساعدها على ذلك عاملان: الاعتماد الكلي على فرنسا، ورفض ما تحسبه تخلُّفاً إسلامياً تركياً.

أما المجموعتان الثانية والثالثة فقد جمعتهما مصلحة مشتركة، لكن مصالحهما اصطدمت مـــع الإدارة التركية، لا سيما في بيروت بمرافئها، والمدن التجارية الأخرى، لفساد الإدارة والمعاملات الجمركية المعقَّدَة والمتميزة بالابتزاز. وعلى الرغم من أن المصلحة قد جمعتهما فقد فرَّقتهما الأهداف الثقافية القائمة على سمات ثقافية تختلف الواحدة منهما عن الأخرى؛ فكانـــت الـــبورجوازية المســـيحية ذات ثقافة أوروبية ليبرالية تدعو للانفصال عن الدولة العثمانية، مما كان يثير خوفاً عند البورجوازية الإسلامية ذات الثقافة التي لها علاقة وثيقة بالتراث العربي- الإسلامي(١).

وفي السياق نفسه، كانت حركة القومية العربية - بالأساس- تعبيراً عن نزعة الأقلية المســـيحية في الولايـــات السورية، فلما تسلَّمت الأكثرية الإسلامية قيادها، توقَّفت عن الاهـــتمام الجـــدي بالمبادئ العلمانية بعد أن أصبح المسيحيون أقلية فيها. ومن هنا أخذت تظهر أولى بوادر الانشقاق بين اتجاهات القومية اللبنانية والقومية العربية منذ العام١٩٠٩م،

---

(١) كـــوثراني، د. وجيه: م. س : ص ص ١٠٩- ١١٠.

أو بعــده بقلــيل، ولم يكــتمل قبل أواخر الحرب العالمية الأولى[١] وقد تعود جذور هذا الانشــقاق إلى الوقت الذي استجاب فيه المسلمون للمغريات التي منحها السلطان عبد الحميد للمسلمين العرب من رعايا الدولة العثمانية، وإلى التناقض الثقافي بين المجموعتين المسيحية والإسلامية.

لم تكــن حركة التنوير القومي لتمر من دون انعكاسات واضحة على الواقع اللبناني، فلبــنان المتصرفية كان حائراً بين أكثرية مسيحية وأقلية إسلامية، فجاءت الاتجاهات المتباعدة في داخل حركة القومية العربية لتتعمَّق على حساب الأرضية المشتركة، في وحدة اللغة والتراث، التي انطلق منها العرب المسلمون والمسيحيون، فلماذا حصل ذلك؟

سعى بعض المفكرين المسيحيين في لبنان إلى إقرار بعض المبادئ التي يقوم عليها تعاون إســلامي- مســيحي، وتؤدي إلى ضمان سلامة المسيحيين في الولايات السورية، وبوجه خاص في لبنان؛ وتبيَّن لهم أن فكرة القومية التي عرفتها أوروبا، بصبغتها العلمانية، هي الحل المجدي[٢].

لم يتسنَّ لهذه الفكرة أن تشق طريقها بسهولة، وذلك لعدم استجابة المسيحيين الكافية، وللخوف المتبادل بين المجموعات الداعية إليها من مسلمين ومسيحيين، وكان أشدهم خوفاً هم مسيحيو لبنان.أما الأسباب فهي أنه:" لا يرقى الشك إلى أن الطوائف المسيحية كانت، في ذلــك الحــين، قد سبقت المسلمين مؤقتاً في إحرازها طرق الغرب ومهاراته، ومناحيه الفكــرية". وكان ذلك عائداً إلى التوجيه الذي تعرَّضت له مصالحها بحكم دينها أولاً، ثم إقامــتها في المدن الأكثر انفتاحاً على التجارة العالمية، والاهتمام النشيط بالكنائس الشرقية، الــذي أبدتــه حكومــات الغرب تجاه مسيحيي لبنان، وتأثير المدارس التي أسَّسَها الغرب ورعاها في سوريا، وبشكل أساسي في لبنان[٣].

كــان فتور حماس المسيحيين لفكرة القومية العربية وعدم قناعتهم بها مترادفاً مع الواقع المميَّز الذي كان يحتله المسلمون في عهد السلطنة العثمانية.فكان السُنَّة ذوي مكانة مركزية بين المسلمين لأنهم كانوا متطابقين، في حقل المذهب، مع حكامهم الأتراك.كما أنهم كانوا ذوي أعداد متفوقة على نحو ساحق؛ وربما كانت عقدة التفوق عند السنة، التي ولَّدتها تلك الأسباب، تفرض في سبيل نجاح أية حركة على مستوى البلاد كلها أن تنال تأييد الأكثرية السـنية. وحيــث إن الحكومة العثمانية لم تمنح الأقليات الإسلامية غير السنية أي وضع شرعي بصفتهم طوائف مستقلة. ولأن مراتبهم الدينية لم يكن معترفاً بها، فإن المتاولة، على

---

(١) الصليبي، د. كمال: م . س : ص ٢٠٣.

(٢) م . ن : ص ١٩٥.

(٣) لونــغريغ، ستيفن هــ: م . س : ص ٢٠.

الرغم من أنهم كانوا يشكلون أكثرية محلية في سهل البقاع والمدن القائمة إلى جنوب بيروت، ولبنان الجنوبي "غير أنهم كانوا- على العموم- قوماً فقراء ومتأخرين، يملكون القليل من الأرض، ولا يستطيعون المفاخرة بأكثر من نصف دزينة من العائلات البارزة. وكانت علاقتهم مع جيرانهم تتراوح بين الخوف والكبت والتحالف القصير الأجل. وكان حس العصبية قوياً للغاية لديهم" (١).

وحيث إن المسيحيين في لبنان لعبوا دوراً رئيساً في حياة لبنان السياسية، واحتلوا موقعاً من خلال دورهم في حركة القومية العربية، فإن السُنَّة- أيضاً- لعبوا دوراً أساسياً من خلال موقعهم المتميز في الدولة العثمانية السنية.أما الشيعة فكانوا في خارج اللعبة بحكم موقعهم الديني- المذهبي المغاير لمذهب الدولة، وموقعهم الثقافي المتخلف. فأما بالنسبة لموقعهم المذهبي فكان سبباً لملاحقتهم واضطهادهم؛ أما الموقع الثقافي فقد جاء متأخراً جداً عن مجمل الحركة العلمية والثقافية التي شهدها القرن ١٩م.

لم يلغِ الواقع الشيعي المتخلف وجود نواة سياسية للشيعة، ومع أنها لم تكن بمستوى الفعل المؤثر إلا أنها كانت بذرة في حركتهم السياسية والثقافية في لبنان؛ وتمظهرت من خلال حضور بعض الوجوه الشيعية العاملية مؤتمر دمشق، الذي عُقدَ في العام ١٨٧٧م= ١٢٩٤هـ، ليبحث في استقلال سوريا، وقد تكون الاستجابة لَحضوره عائدة لوجود مدحت باشا والياً على هذه المنطقة في تلك الفترة(٢).

لما ينته العهد العثماني حتى بدأت مرحلة التمظهر السياسي للطوائف اللبنانية تتضح أكثر تحت صيغة اتجاهات سياسية غير متجانسة، وأخذت طريقها باتجاه الفرز؛ وكان محسوباً لتلك الاتجاهات أن تصل إلى نهايات وحدوية لكنها انحرفت عن مسارها بفعل العوامل الخارجية التي غلّفت نفسها بالرداء الديني؛ وكانت حقيقة تلك العوامل ليست سوى الأطماع الأجنبية: الغرب المسيحي ومصالحه الاقتصادية، وتركيا المسلمة ومصالحها السياسية. استطاعت تلك العوامل - الثوابت- بأيديولوجياتها المتنافرة - أن تُعمِّق الشرخ، وباستسلام من الطوائف الدينية اللبنانية، لتكرِّس تشرنق المذاهب حول نفسها، وبذلك تكون قد انحرفت تجاه المزيد من التمزق السياسي- المذهبي بديلاً للتوحد الوطني.

سلكت الاتجاهات السياسية- الطائفية، قبل انتهاء العهد العثماني، المسارات التالية:

- نخب مسيحية سلكت طريق التبني الفكري لمشروع لبنان مستقل قائم على توسيع حدود المتصرفية باتجاه مناطق أكثر خصباً، واقترحت مشاريع متعددة لحدود لبنان الموسَّع.

---

(١) م . ن : ص ص ١٥ و١٦و١٨.

(٢) آل صفا، محمد جابر: م . س :ص ص٢٠٨- ٢٠٩ . الشخصيات الشيعية التي حضرت المؤتمر هم:السيد محمد الأمين، الحاج علي عسيران، الشيخ علي الحر الجبعي، وشبيب باشا الأسعد الوائلي.

- نخب مسيحية ذات توجه اندماجي مع سوريا.
- نخب إسلامية ذات توجه وحدوي مع سوريا قائم على مضمون توجه عربي أو إسلامي، ولم ترسم هذه النخب حدوداً معينة للبنان[1].

كانت تلك الاتجاهات السياسية من صياغة النخب في التجمعات الطائفية- السياسية، أما الأكثرية الساحقة من أبناء الطوائف فكانت منفعلة بتلك الاتجاهات لكونها صادرة عن النخب التي تمثلها، فهي لم تكن بمستوى الفعل والنضج الفكري والسياسي والثقافي.

٤- مظـــاهر وأساليب الحركة السياسية في لبنان:

بفعل النهضة الثقافية، وبسبب التفاعل مع مجمل حركة التغيير- عالمياً وإقليمياً ومحلياً- ســبق تكوين الاتجاهات السياسية وسائل تمظهرها في مؤسسات منظمة؛ ولكن ظهور المؤسسات- فيما بعد- أعطى تلك الاتجاهات مزيداً من التعميق والفرز.

بقيت الاتجاهات السياسية- قبل انتهاء الحكم العثماني- حائرة ومرتبكة في داخل أطر نظــرية بــين اتجاهات لم تكن تعبِّر عن آراء جماعات ذات انتماء طائفي واحد وبشكل خــالص لأنهـــا كانت تضم أقليات من طوائف أخرى. وبالإضافة إلى ذلك كانت هناك اتجاهات أخرى تلتقي على أرضيتها مجموعات شبه متكافئة بالعدد من طوائف مختلفة.

لم تكن امتدادات هذه الاتجاهات محصورة في الإطار اللبناني، بل كان عمقها الأساسي يمتد إلى مناطق عربية أخرى غير لبنان؛ وكانت كلما حصرت نفسها في داخل حدود لبنان كلما كانت تتخذ الصيغة السياسية القطرية الطائفية الضيقة، ولكنها كلما كانت تمتد باتجـــاه العمـــق القومـــي- جغرافياً- كانت تكتسب الصيغة القومية الأشمل لتتحرر من هواجسها الطائفية- السياسية الضيقة.

عـــندما أخذت تلك الاتجاهات تتمظهر في مؤسسات ثقافية أو سياسية، كانت تلك المؤسسات- في جهازها البشري العامل واتجاهات أعضائها السياسية- تتَّخِذ الطائفية رداءً، وهوشكل الوعاء النظري لتلك الاتجاهات.

وفي أوائل القرن ٢٠م، وقبل اندلاع الحرب العالمية الأولى، تمظهرت الاتجاهات الفكرية والسياســية بصيغة جمعيات علنية أو سرية، وكان بعضها يدعو إلى إخاء عربي- عثماني، وبعضها الآخر يدعو إلى استقلال عربي ناجز.

أمـــا الأفكار التي اعتنقتها تلك الجمعيات، فكانت إما أفكار بورجوازية أو إقطاعية، وكـــان يغلب عليها الدعوة إلى الإخاء العربي- العثماني. وكانت جمعياتها غير ذات عمق

---

(١) خلــيفة، د. عصام كمال: **الحدود الجنوبية للبنان** (بين نخب الطوائف والصراع الدولي ١٩٠٨- ١٩٣٦): د.ن: بيروت:١٩٨٥:د. ط: ص ص ١٩- ٢٧.

جماهيري، بل كانت معزولة عن الجماهير الشعبية الواسعة لسببين: الأول أنها تأسست في باريس واستانبول والقاهرة؛ أما الثاني، فلأن أعضاءها من الليبراليين والإقطاعيين، ومن المثقفين والطلاب وأبناء التجار والموظفين الكبار والضباط؛ ومن تلك الجمعيات: جمعية الإخاء العربي- العثماني، المنتدى الأدبي، الجمعية القحطانية، جمعية العهد، جمعية العربية الفتاة، حزب اللامركزية الإدارية العثماني، جمعية بيروت الإصلاحية.

وعلى الرغم من القصور النظري، والمصالح الضيقة لمنتسبي تلك الجمعيات، فإنها مهّدت الطريق وهيَّأت الأفكار لقيام الحركات الإصلاحية ذات الاتصال الواسع، نسبياً، مع الجماهير، ولا سيما في دمشق وبيروت؛ ولهذا تأسست الجمعية الإصلاحية البيروتية في العام ١٩١٢م=١٣٣٠هـ، وكان أعضاؤها من التجار وأصحاب البنوك وبعض مُلاّك الأراضي والأطباء والمحامين والصحفيين؛ وقامت هذه الجمعية بحركات احتجاج ناجحة، وعُدَّ هذا التحرك- في حينه- تحولاً نوعياً في تطور حركة التحرر، وكانت له ميزتان: الأولى، جماهيرية، والثانية أنها تمثل أول تحرك فعلي[1].

حرّكت تلك الجمعيات جمود الحركة السياسية، وعُدَّت بداية تفعيل جدّي للاتجاهات السياسية القائمة؛ كما إنها عملت على اختلاط وتجميع بعض النخب من الطوائف اللبنانية- مسيحيين ومسلمين- في مؤسسات سياسية مختلطة؛ وكان من بعض نماذجها جمعية بيروت الإصلاحية.

حصرت تلك الجمعيات مطالبها - في المراحل الأولى- بالإصلاح وعدم الانفصال عن الدولة العثمانية؛ ولم يكن في برامجها ما يدل على أنها تخطط لتغييرات جذرية، بالإضافة إلى أنها كانت تحمل تناقضات في ما بين أعضائها، حيث كان بعض المسيحيين منهم يدعون سراً إلى التعاون مع فرنسا[2].

وكانت تلك الجمعيات- منذ نشأتها في أواخر العهد العثماني- ترتقي ببرامجها "سنة بعد أخرى من المطالب الأقل إلى المطالب الأكبر: من حد أدنى، يتمثل في حكومة تراعي حقوق العرب، مروراً باللامركزية، وإلى الانفصال التامّ عن الإمبراطورية [العثمانية] في النهاية. وفي الوقت نفسه ظلّ تنفيذ هذا الانفصال والنظام الذي سيعقبه غامضين نسبياً. ومن غرف المؤتمرات كانت تتدفق أفكار نصف جاهزة لصالح إمبراطورية عربية مستقلة، أو جمهورية أو مملكة سورية، أو دولة لبنانية، أو اتحاد للمقاطعات العربية، وسواها من الاحتمالات التي كان يتم تصورها بخفة، والتي كانت تبدو غير قابلة للتحقق ظاهرياً "[3].

---

(١) حنا، عبدالله: م . س : ص ص ٣٦- ٥٠.

(٢) حلاق، د. حسان: **دراسات في تاريخ لبنان المعاصر** (١٩١٣- ١٩٤٣): دار النهضة العربية: بيروت: ١٩٨٥: د. ط:ص ص ٢٥ - ٤١.

(٣) لونغريغ، ستيفن هـ: م . س : ص ٤٢.

ومن أهم التحركات السياسية، التي حصلت في ذلك الوقت، كان انعقاد مؤتمر باريس من ١٨ إلى ٢٣حزيران/يونيو من العام ١٩١٣م=١٣٣١هـ؛ وتأتي أهمية هذه التحركات من خلال زاويتين: الأولى أنها فعَّلت الاتجاهات السياسية؛ أما الثانية فهي جمع جهود العاملين في الحقل السياسي من خلال نشاطات مختلف الجمعيات.

وكانت كل واحدة من الجمعيات تنشط باستقلالية عن الأخرى، كما أنها كانت موزَّعة على أكثر من منطقة عربية.أما أعضاؤها فكان بعضهم مستقرّاً في منطقته، والبعض الآخر كان مهاجراً إلى الغرب؛ كما أن أولئك الأعضاء كانوا يمثلون شتى الاتجاهات الطائفية المعروفة.

كانت قرارات مؤتمر باريس تقليدية، وعبَّرت عن الاتجاهات السياسية التي كانت سائدة في تلك المرحلة. ومن أهم مقرراته: المطالبة بالإصلاح، واللامركزية تحت حكم الدولة العثمانية. ومن ثغراته وجود التناقضات بين أعضائه[١]. وعلى الرغم من ذلك أثارت مخاوف الدولة، لأنها قد تشكل إرباكاً لها- خاصة- أنها كانت على أبواب حرب تقتضي منها أن تحصِّن جبهتها الداخلية من جهة، وكانت بعض تلك الدعوات غير بعيدة عن مخططات الدول الأجنبية من جهة أخرى.

لتلك الأسباب أنصبَّ جهد الإدارة العثمانية على منع تلك التحركات، أو التخفيف من أضرارها، مما دفعها إلى اتخاذ خطوة إيجابية باتجاه المسلمين لإرضائهم، وخطوة قمعية متشددة في سبيل حفظ الأمن الداخلي.

أما بالنسبة للخطوة الأولى فقد حصلت الدولة العثمانية على فتوى من شيخ الإسلام، في ٧ تشرين الثاني/نوفمبر من العام ١٩١٤م، تدعو المسلمين إلى الجهاد والدفاع عن الدولة العثمانية، التي هي دولة الإسلام. وصدر، أيضاً، في ٢٣ من الشهر نفسه، بيان موجَّه للعالم الإسلامي، وقَّعه شيخ الإسلام مع ثمانية وعشرين عالماً مسلماً يدعو للدفاع عن الإسلام والأماكن المقدسة[٢].

أما بالنسبة للخطوة الثانية، فقد أعلن جمال باشا، القائد الأعلى للقوات المسلحة التركية في بلاد الشام، الأحكام العرفية في عموم البلاد، وأنشأ المحاكم العرفية في مدينة عاليه اللبنانية؛ عندها نشطت الوشايات ثم الاعتقالات، ومن بعدها المحاكمات، فإعدام عدد كبير من رواد الحركة الإصلاحية المعادية للأتراك في العامين ١٩١٥و١٩١٦م.وشملت الأحكام، التي أصدرها جمال باشا بعض العرب الذين أيدوا الأتراك في بداية الحرب استجابة لفتوى شيخ الإسلام، ولم يكتفوا بالتأييد بل أسهموا في جمع التبرعات والمتطوعين، مثل الشهيد عبد الكريم الخليل[٣].

---

(١) حلاق، د. حسان:**دراسات في تاريخ لبنان المعاصر**: م . س :ص ص ٢٥- ٤١.

(٢) أنطونيوس، جورج:**يقظة العرب**:دار العلم للملايين:بيروت:١٩٦٦:ط٢:ص ٢٢٢.

(٣) سعد، حسن محمد:**جبل عامل والأتراك والفرنسيين (١٩١٤- ١٩٢٠)**:دار الكاتب:بيروت:١٩٨٥:ط٢: ص٥٨.

وما إن انتهى العهد التركي وأطلّ عهد الانتداب الفرنسي، حتى كانت الاتجاهات السياسية في لبنان قد أخذت تفرز نفسها ضمن مجموعات تتراوح بين الدعوة للانغلاق اللبناني، وبين الدعوة للوحدة مع الجوار السوري، ولم تكن تلك المجموعات السياسية، على الرغم من اختلاف اتجاهاتها، تضم منادين أو مناصرين أو مؤيدين من طائفة واحدة، وإنما كانت الاتجاهات السياسية المختلفة تلقى مؤيدين لها من هذه الطائفة أو تلك.

كانت الاتجاهات موزعة حسب المجموعات التالية:

أ- النخب المسيحية ذات التوجه اللبناني : طالبت بتوسيع جبل لبنان بضم مناطق أخرى إليه، وكان يمثل هذه النخبة بعض الشخصيات والأحزاب والجمعيات وممثلون عن بعض المدن.

ب- النخب المسيحية ذات التوجه الاندماجي السوري والعربي : إذا كان التيار الغالب في الأوساط المسيحية قد وقف إلى جانب فصل لبنان عن سوريا، فقد دعت بعض النخب المسيحية للوحدة السورية والعربية وانتظمت في جمعيات وأحزاب، ومن أبرزها: اللجنة المركزية السورية، وحزب الاتحاد السوري، وجمعية سوريا الجديدة...وكانت هناك نخب أخرى تبنّت مشروع فيصل.

ج- النخب الإسلامية: طالب بعض هذه النخب بالحدود التاريخية والطبيعية للبنان، ويمثلها بعض وجهاء مناطق صور وبعلبك وصيدا وراشيا.

- أما البعض الآخر فطالب بالوحدة مع سوريا الطبيعية، وهم قسمان: الأول، طالب بالوحدة مع وصاية فرنسية، ويمثله بعض وجهاء بيروت. أما الثاني فطالب بالوحدة تحت لواء فيصل، ويمثله بعض وجهاء السنة والشيعة، وتحددت مطالبهم من خلال مقترحاتهم أمام لجنة كينغ- كراين، ومقررات مؤتمر الحجير[1].

كانت مجمل المتغيرات، التي حصلت في مرحلة التمظهر الوطني والقومي، حتى نهاية العهد التركي، كما يلي:

- تأثير النهضة الأوروبية في الأوضاع الثقافية والسياسية على مجمل ولايات الدولة العثمانية.
- التأثيرات المباشرة على تحديث الدولة العثمانية وكذلك مصر.
- التأثيرات على الوضع العربي العام، وانعكاساتها على الحركة الفكرية والسياسية.
- التأثيرات الأوروبية على لبنان، وتأثيرات حركة التحديث التركية.وكانت الأولى تَتِمُّ بشكل مباشر، أما الثانية فكانت تتم بفعل المتنفسات التي فتحتها أمام بذور الحركة الإصلاحية اللبنانية.

---

(١) خليفة، د. عصام كمال: م. س: ص ص ٤٠- ٥٤.

- انتقال الاتجاهات السياسية من مرحلة الانفعال إلى مرحلة التمظهر فالفعل، على المستويين القومي العربي والوطني اللبناني.

في ظل تلك الأجواء العامة، على أية مسافة كان يقف الشيعة منها ؟ كيف كان نشاطهم ؟ أين كانت مواقعهم السياسية والفكرية والاجتماعية ؟ وعلى أية مسافة كانوا يقفون من مجمل حركة التغيير: ثقافياً وسياسياً واجتماعياً ؟

٥- شيعة لبنان: مظاهر الحركة السياسية واتجاهاها.

لم تطل جبل عامل، ومناطق الشيعة في لبنان، تغييرات على المستويات الثقافية والسياسية والاقتصادية تتناسب مع التغييرات الكبيرة التي لحقت بالمناطق اللبنانية الأخرى، أوببعض الطوائف اللبنانية؛ فإن التغييرات التي امتدَّت، بشكل نسبي أفقياً وعامودياً، عند الطوائف الأخرى، لم تكن لتمر من دون أثر ولو ضئيل عند الزعامات الشيعية من أبناء العائلات التقليدية أومن أبناء الزعامات الدينية.

ومن النشاطات التي شارك فيها العامليون الشيعة:

- مؤتمر دمشق الذي عقد سراً في العام ١٨٧٧ م، ليبحث في استقلال سوريا.

- الانخراط في المؤسسات الثقافية والسياسية، كما حصل في العام ١٩٠٨م، عندما تأسس فرع لجمعية الاتحاد والترقي في جبل عامل؛ ولكن سرعان ما انسحب منها العامليون بعدما انكشفت حقيقتها المعادية للعرب، وبعدما أُقصِيَ عدد من أعضائها الذين عُرِفوا بحرية الرأي، فأبرق المنسحبون إلى الصحف العربية، وإلى المركز الرئيس للجمعية يعلنون فيها انسحاهم[1].

- عرف جبل عامل نشاطاً لبعض الجمعيات الأخرى، التي أُنشئت لغايات علمية وثقافية واجتماعية، ومنها: جمعية تنمية المعارف، التي أُنشئت في العام ١٨٩٩م=١٣١٧هـ، وكان أعضاؤها من بعض أعيان النبطية، ومنهم أحمد رضا. أما ندوة المحفل العلمي العاملي فتأسست في العام ١٩٠٢م، وكان من أعضائها أحمد رضا وسليمان ضاهر. وأُنشئت، أيضاً، جمعيات أخرى في مرجعيون في العام ١٩٠٨م، أو قبله بقليل، ومنها جمعية أَنصار الحق، وجمعية حب الوطن العثماني التي أسسها دانيال زغرب- مدير جريدة المرج- وجمعية السيدات لمساعدة الفقير، وجمعية إتقان الموسيقى، وجمعية الإصلاح الخيري في الخيام، وكان أعضاؤها من المسلمين والمسيحيين[2].

---

(١) آل صفا، محمد جابر: م . س :ص ص١٨٣- ١٨٥.

(٢) شعيب، د. علي عبد المنعم: مطالب جبل عامل (الوحدة والمساواة في لبنان الكبير ١٩٠٠- ١٩٣٦):المؤسسة الجامعية:بيروت: ١٩٨٧:ط١:ص ص٥٣- ٥٤.

- بعـــد خلع السلطان عبد الحميد، إتسع نطاق الجمعيات السرية، وشكلت في النبطية جمعية شبه سرية قامت بالتحريض ضد الأتراك.ونشط، أيضاً، المنتدى الأدبي العربي، وكان رئيســـه عـــبد الكريم الخليل في صيدا وصور وجبل عامل. كما أنشئ فرع لجمعية الثورة العربـــية في النبطية في ٢٦ تشرين الأول/أكتوبر من العام ١٩١٤م= ١٣٣٢هـــ"[١] وأقيم اتحاد بينها وبين جمعية اللامركزية بهدف الاستقلال، ويُذكر أن بعض المنتسبين لهذا الإتحاد أحيلوا إلى المحاكم العرفية في بلدة عاليه[٢].

- شارك بعض العامليين المنتسبين إلى الاتحاد المذكور في مؤتمر باريس في العام١٩١٣م، وكـــان قـــد عقد برئاسة عبد الحميد الزهراوي. وتجدر الإشارة إلى أن نشاطات الجمعية اســـتخدمت الأسلوب الأدبي الذي يتعلق بنظم القصائد في مظالم الأتراك، وبث فكرة "الانـــتفاض على الحكومة ومناوأتها، والمطالبة بإصلاح جبل عامل، وإعطائه الحكم الذاتي على طريقة اللامركزية"[٣].

أثـــارت مشـــاركة بعض النخب المتنورين، من شيعة جبل عامل، على الرغم من محدوديـــتها، الـــزعامات التقليدية، التي خشيت أن يسرقوا منها الأضواء ويزاحموها على الـــزعامة. وحيـــث إن تركيا كانت تخوض حرباً، وأعلنت لأجلها الأحكام العرفية، فقد نشطت الوشايات فوجدت الزعامات التقليدية الفرصة مناسبة للقضاء على نشاط هؤلاء مـــن أمثال عبد الكريم الخليل وأترابه؛ ولم يكن دافع الوشاة محبة للترك بالقدر الذي كان دفاعاً عن زعامتهم التي يعدونها حقاً شرعياً لهم؛ فكان من نتائج الوشايات أن وصل بعض العاملين في الحقل السياسي، من أبناء جبل عامل، إلى أعواد المشانق.ولذا ابتُلِيَ جبل عامل - في تلـــك المـــرحلة- بصـــراعين :صراع داخلي بين زعاماته التقليدية وبعض الزعامات الناشـــئة، وصـــراع مـــع الأتراك الذين استغلوا تلك الخلافات لتمرير بعض من أهدافهم الانتقامية ضد سكان جبل عامل[٤].

وتجـــدر الإشارة إلى أن بعض الصراعات السياسية الداخلية بين الزعامات الناشئة والزعامات التقليدية، لم تكن الوجه الوحيد، وإنما واجه الشيعة حملة إنكار لعروبتهم، وقد حصل ذلك عندما قام بعض المسيحيين- أصحاب الاتجاه اللبناني القطري الداعي للاستقلال تحـــت الحمايـــة الفرنسية- بالترويج كتابة أن شيعة جبل عامل ليسوا عرباً؛ فلاقت تلك

---

(١) م . ن : ص ٢١٢.

(٢) فرحات، هاني:**الثلاثي العاملي في عصر النهضة**:الدار العالمية:بيروت:١٩٨١:د. ط:ص ص٥٠و١٢٠و١٧٦ و١٧٩ و١٨٧و٢٠٤.
وكان من المشاركين في الجمعية كل من:الشيخ أحمد رضا، الشيخ سليمان ضاهر، ومحمد جابر آل صفا.

(٣) م . ن : ص ١٧٥.

(٤) ســـعد، حسن محمد: م . س : ص ص ٥٤و٦٢.

الدعوة استغراباً من بعض مفكري الشيعة، الذين هاجموا هذه المزاعم، وأكدوا على عروبة المسلمين والشيعة منهم، وساقوا البراهين لإثبات عروبة جبل عامل[1].

ربما كان تأثير الصراعات الداخلية بين زعماء جبل عامل - في أواخر العهد العثماني- سبباً في عدم الاستجابة السريعة لنداء الأمير فيصل، الذي طلب فيه رفع الراية العربية في جبل عامل، وبعد هزيمة الأتراك في الحرب العالمية الأولى، وإعلان الملك فيصل الحكومة العربية، وجّه رسالة إلى زعماء جبل عامل يدعوهم فيها إلى رفع الراية العربية في أنحاء الجبل، حينئذ لقيت دعوته استجابة وترحيباً ورُفِعَت الراية العربية المربعة الألوان ورُكِّزَت في أعلى دار الفضل في النبطية؛ وكانت الاستجابة بارزة، حينها عُقِدَ العديد من الاجتماعات في الطيبة والنبطية وعين الملاح (سهل كفركلا) وغيرها. وكان آخر تلك الاجتماعات هوالمؤتمر العام الذي عُقِدَ في وادي نبع الحجير في ٢٤نيسان/ أبريل من العام ١٩٢٠م= ١٣٣٨هـ، وكان من نتائج المؤتمر اتخاذ قرارات عدَّة بإجماع الحاضرين، وهي: طلب الالتحاق بالوحدة السورية ورفض الانتداب الفرنسي؛ وقد وقّع المحضر ما يربوعن مائة شخصية من الطائفة الشيعية، وحمل القرار إلى دمشق: السيد عبد الحسين شرف الدين(صور)، والسيد عبد الحسين نور الدين (النبطية). وعلى الرغم من اتخاذ موقف موحّد في مؤتمر الحجير، لم يُلغَ الصراع بين الزعامات التقليدية الذي بقي واضحاً من خلال التزاحم على الوصول إلى المناصب [2].

لابد، في هذا السياق، من الإشارة إلى بعض الحركات التي كانت تحصل في جبل عامل في أواخر العهد التركي، والتي عُرِفَت- حينذاك- بأعمال العصابات المسلّحة؛ وكان معظم عناصرها من الفارين من الجيش التركي هرباً من الحرب؛ ولم يكن لهذه الأعمال ولا للقائمين بها اتجاهات سياسية واضحة، بل كان يغلب عليها طابع الفوضى واللصوصية والنهب؛ وقد وجدت في بعض قرى جبل عامل - وخاصة المسيحية منها- أرضاً خصبة لأعمالها بسبب حالتها الاقتصادية الجيدة؛ ولكن هذا العمل فُسِّر، من قبل المسيحيين تفسيراً طائفياً على الرغم من أن بعض القرى الشيعية، التي عرفت نوعاً من الرخاء الاقتصادي، قد تعرَّضت لاعتداءات تلك العصابات، ونالها الأذى من أعمالها[3].

وفي الخارطة الجغرافية، التي شكلت حدوداً للمقاطعات اللبنانية في أثناء العهد التركي، كان جبل عامل في خارج الإطار الجغرافي لمتصرفية جبل لبنان. ولقد أثارت هذه المسألة إشكالات سياسية وجغرافية بين الحليفين (فرنسا وبريطانيا) في خلال بحثهم اتفاقية

---

(١) فرحات، هاني: م . س : ص ص ١٢١- ١٢٤.

(٢) آل صفا، محمد جابر: م . س : ص ص ٦٤و٢٢٢- ٢٢٣.

(٣) سعد، حسن محمد: م . س : ص ص ٨٩- ٩٠.

سايكس - بيكو؛ كما أنها كانت محوراً للصراع بين الاتجاهات السياسية لشتى الأطراف المتباينة في تلك المرحلة، وكان تأثيرها واضحاً في جبل عامل بالذات.

حصل خلاف بين فرنسا وبريطانيا حول حدود منطقة الجنوب في أثناء البحث بينهما في طرائق تقسيم المنطقة؛ فكانت بريطانيا تريد ضمَّها إلى فلسطين لتوسيع حدود المنطقة التي وعد بها بلفور - وزير خارجية بريطانيا- اليهود، وعملت على إقناع فرنسا بتوسيع حدود فلسطين حتى تصل إلى نهر القاسمية شمالاً، لكي تؤمن للكيان الصهيوني منطقة غنية بالمـــياه، أما فرنسا فرأت أنه لا يجوز التفريط بالمناطق الجنوبية الغنية بالمياه، وكانت تدافع بمثل هذا الحرص عن مصالح التيار المسيحي الموالي لها [1].

٦- إستنتاجـــــات:

كانـــت المجـــازر الطائفية في العام ١٨٦٠م، في لبنان، سبباً لتدخل الدول الأوروبيـــة، وإقـــرار بروتوكول ١٨٦١م. وكان عصر الأنوار الأوروبي سبباً في التحولات الإصلاحية، الـــتي حصـــلت في تركيا، وكان من نتائجها إعلان دستور العام ١٨٧٦م =١٢٩٣هـــ، الـــذي أُلغيَ بعد استلام السلطان عبد الحميد مقاليد الحكم، ولم يُفْرج عنه من جديد إلا بعـــد سقوطه في العام ١٩٠٨م؛ حينذاك استُغلَّ الدستور لصالح القوميين الأتراك؛ وكان الانقلاب على السلطان عبد الحميد بداية لتكوين الشعور القومي التركي، الذي ترافق مع موقف الازدراء للعرب؛ وفي المقابل كانت الاتجاهات السياسية العربية تنمو باتجاه الشعور القومـــي العربي، وتتمظهر في مؤسسات وحركات سياسية هادفة؛ وتُوِّجت هذه الحركة بمؤتمر باريس في العام ١٩١٣م، وانبثقت عنه مقررات إصلاحية منها المطالبة باللامركزية الإداريـــة، وقـــد دفعت تلك الحركة ثمناً حياة العديد من رجالاتها على أعواد المشانق في العامين ١٩١٥م و١٩١٦م [2].

كانت كل تلك الأحداث نتيجة للصراع المكشوف بين الأطماع الأوروبية (المسألة الشرقية) في اقتسام تركة الرجل المريض، وبين الرجل المريض نفسه، الذي كان يمثل في ذلك الوقت ثابتاً أساسياً بما هو رمز للخلافة الإسلامية.

تولَّد عن ذلك الصراع ثوابت أخرى لعبت دوراً أساسياً في المراحل اللاحقة لنهاية العهد العثماني؛ وتمثلت هذه الثوابت بالاتجاهات السياسية التي سادت المنطقة عموماً ولبنان خصوصاً، وهي:تكريس التعددية الطائفية في لبنان، وتمظهر الدعوة للقومية العربية.

---

(١) فربـــان، د. ملحم: م . س : ص ص ١٢٤- ١٢٦.

(٢) المارديني، زهير: **الأستاذ (قصة حياة ميشيل عفلق)**:رياض الريس للكتب والنشر: لندن : ١٩٨٨: د . ط: ص ص١٤- ١٥.

- **الثابت الأول** :التعددية الطائفية في لبنان، وقد وُلِد من رحمها شعار استقلال لبنان بحماية فرنسية لأسباب دينية مسيحية، كبديل للامركزية في ظل الدولة العثمانية الإسلامية.

- **الثابت الثاني**:حركة القومية العربية- الإسلامية، التي تدعو لوحدة قومية عربية مركزية، بديلاً لاتجاه اللامركزية مع الدولة العثمانية، التي هُزِمَت في الحرب العالمية الأولى.

تكرَّس الثابت الأول، وهو ثابت طائفي قطري، نتيجة عاملين:

أ- الامتيازات التي أعطتها الدولة العثمانية للدولة الفرنسية، وفق معاهدة العام ١٥٣٥م =٩٤١هـ، والتي عُرِفَت ب(الامتيازات الأجنبية)، وكانت قد عُقِدَت بين السلطان سليمان القانوني وفرنسوا الأول ملك فرنسا. كما أن الدولة العثمانية كانت قد أصدرت نظام الأقليات الدينية غير المسلمة؛ وكان من تأثيرات هذين الامتيازين توطيد أواصر العلاقة بين مسيحيي لبنان ودولة فرنسا.

ب- أدَّى هذا الوضع المميَّز، بدوره، إلى انفتاح على الغرب، فكانت من نتائجه مواكبة التطور العلمي والثقافي في الدول الأوروبية، وتولَّد عنه حركة علمية ثقافية ناشطة، وكان لها تأثير أساسي على تكوين الاتجاهات السياسية للمسيحيين عامة والموارنة خاصة؛ وكانت تلك الاتجاهات تصب في دائرة العمل للانفصال عن الدولة العثمانية، والاستقواء بالدول الأوروبية بشكل عام، وبفرنسا بشكل خاص.

أما بالنسبة للثابت الثاني، وهو تمظهر الدعوة للقومية العربية، فقد أسهم في تسريع ولادته عاملان:

أ- ساعدت الحركة الإصلاحية في تركيا الاتجاهات السياسية العربية على أن تسير باتجاه الأهداف ذاتها؛ فكان مضمون الأهداف إصلاحياً في ظل صيغة لامركزية، وكانت مضبوطة الإيقاع على ذلك الشكل بفعل تأثير العامل الإسلامي، الذي لا يجيز للخلافة الإسلامية أن تتجزأ؛ فكانت الدولة العثمانية-بما هي رمز للخلافة عند المسلمين- رادعاً دينياً في وجه أية مطالبة أو أية نوايا في الانفصال عنها.

ب- لم يجرؤ دعاة حركة القومية العربية أن يتخطوا بشعاراتهم حدود المطالبة باللامركزية إلا بعد أن انهارت الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى، فأصبح العمق العربي، حينئذ، بديلاً. ولكن الدعوة للقومية العربية- بعد زوال حاجز الضرورة في وحدة الخلافة الإسلامية تحت ظل الدولة العثمانية- لم تكن تعني في أذهان المذهبيين الإسلاميين إلا أن القومية العربية هي ذات مضمون إسلامي، ديني وسياسي.

لم يكن المضمون الإسلامي للدعوة القومية، في تلك المرحلة، الاتجاه الوحيد؛ وإنما كان مترافقاً مع اتجاه آخر يتميَّز بالدعوة القومية ذات المضمون الإنساني اللاطائفي. لكن هذا الاتجاه لم يكن من العمق والانتشار بما يسمح له بمنافسة التيارات السياسية والعقائدية الوطنية والقومية ذات المفاهيم الطائفية- الدينية.

في ظل الانقسام العام في داخل الاتجاهات السياسية بين قومية وحدوية لا طائفية وقومية وحدوية إسلامية، كانت الاتجاهات الطائفية في لبنان تتفاعل مع الأجواء المحيطة بها لكـــي تختار كل طائفة ما يتلاءم مع مصالحها المبنية على القاعدة الطائفية، القاعدة التي كانـــت مقياساً سائداً في تلك الظروف الانتقالية التاريخية، فعزَّزت تلك الأجواء في لبنان الاتجاهات القطرية.

كانـــت سرعة الفرز في الخيارات السياسية ضرورية لأن الاتجاهات العامة لم تعد ذات آفاق نظرية تبشيرية كما كانت في مرحلة ما قبل سقوط العهد العثماني، وإنما أصبحت في مواجهـــة الـــترجمة العملية والفعلية على أرض الواقع، خاصة وإن اتفاقية سايكس- بيكو كانـــت تُنَفَّذُ على الأرض، بينما كانت فيه عرَّابتاها - فرنسا وبريطانيا- تتظاهران بأنهما تستطلعان آراء شعوب المنطقة في سبيل تحديد الخيارت.

لقـــد ظهرت انعكاسات الأجواء العامة على التيارات السياسية اللبنانية، فما هي تلك الانعكاسات، وما هي إفرازاتها على الوضع في لبنان؟

- **على المستوى الاجتماعي**:نمت طبقة جديدة، ولكنها لم تغير الوضع كثيراً في كل ما له علاقة بين الطبقات النخبوية التقليدية والقوى المنتجة، لأن استغلال جهد الطبقات المنتجة بقي مستمراً، ولكن بلباس مختلف عن السابق.

- **على مستوى الاتجاهات السياسية** : استمرت الأكثرية المارونية في العمل على بناء وطن قومي مسيحي في لبنان بمساعدة فرنسا؛ يقابله تيار وطني وقومي غير واضح المعالم؛ ولهـــذا فقد تجاذب لبنان- في تلك المرحلة الانتقالية، بين نهاية الحكم العثماني وبداية عهد الانتداب الفرنسي- تياران: تيار لبناني ذو نزعة استقلالية عن المشاريع القومية، وإلحاقه بالغـــرب المسيحي؛ وتيار قومي عربي يربط مصيره بالإسلام العثماني، وبعد انتهائه تحوَّلت الاتجاهات إلى ربط مصيره بالإسلام العربي.

كـــان هذان التياران ينطلقان من القاعدة الطائفية التي تستند إلى عاملين:الأول، وهو التعددية الطائفية في لبنان؛ أما الثاني، فهو بروز الطائفية السياسية كثابت أساسي في تحديد الاتجاهـــات السياسية ابتداءً من تلك المرحلة الانتقالية . أخذ الأطراف، آنذاك، يبنون نظرياتهم واتجاهاتهم السياسية على الثوابت الطائفية؛ فالطرف المسيحي كان يربط علاج مشاكله النابعة من التعددية الطائفية بثابت العلاقة مع الغرب المسيحي؛ أما الطرف المسلم فكـــان يربطها بثابت العلاقة مع الدولة العثمانية الإسلامية، الذي تحوَّل- فيما بعد- إلى ثابت العلاقة مع العروبة الإسلامية.

تحكّمت الثوابت الطائفية، المسيحية والإسلامية، في تسيير الاتجاهات السياسية في لبنان، وأخذت مع مرور الزمن تكوّن إشكالية أساسية، وتتعمّق في النفوس؛ وأخذ كل طرف يربط موقفه من الطرف الآخر بهواجس الخوف والريبة والهيمنة.

ولا بد من الإشارة، استباقاً للمراحل اللاحقة، إلى أن القومية العربية، عندما أصبحت في مستوى الفصل بين العروبة الطائفية والعروبة الإنسانية، وفي مستوى الفصل بين العلاقة مع الغرب من موقعها الديني وعلاقتها معه من موقعها الإنساني، كانت اتجاهات مختلف التيارات السياسية اللبنانية، الفكرية والسياسية، قد وصلت إلى درجة من الخوف المتبادل، بحيث أصبحت تتطلّب وقتاً وجهداً أكثر لإعادة التوازن الفكري- النفسي في سبيل فهم جديد لتينك المسألتين: جوهر المضمون الإنساني للقومية العربية، وجوهر المضمون الإنساني للعلاقة مع الدول الأجنبية.

كان الجو السياسي العام في لبنان- بتعدديته الطائفية وتياريه السياسيين الفاعلين- نتيجة للتفاعل بين السياسي والديني؛ ولذا كان من أبرز الطوائف التي انقادت من موقعها الطائفي الفاعل في لعبة الطائفية السياسية، هما الطائفتان السُنِّيَّة والمارونية. كانت مصلحة الأولى مرتبطة مع إنجاح التيار السياسي ذي العمق العربي- الإسلامي، أما الثانية فكانت صاحبة المصلحة في إنجاح التيار السياسي الاستقلالي المرتبط مع فرنسا.

إذا كانت الصورة حسب ما قمنا بوصفه، فإن الواقع لم ينف وجود أوساط محدودة في داخل الطائفتين المذكورتين، إضافة إلى نخب من الطوائف الأخرى، التي لم تكن تمتلك مشاريع خاصة بها؛ بحيث كانت تلك النخب تلعب دوراً في بلورة اتجاهات عقائدية- سياسية على قاعدة سلوك خط قومي عربي علماني، كأساس صحيح لتسوية الثغرات والخلافات بين الاتجاهين المتصارعين.

وإن كان تجمع النخب هذا لم يرتق إلى مستوى الجهود المنسقة، ولم يستطع الصمود في منافسة التيارات الأساسية التقليدية، إلا أنه قد غرس بذوراً كان لها الأثر الملموس، فيما بعد، في صياغة النظرية القومية العربية الوحدوية الإنسانية البعيدة عن المضمون الطائفي. بالإضافة إلى كل ذلك، يجب عدم التقليل من أهمية الدور الذي لعبته بعض الأوساط المسيحية، منطلقة من القناعة في بلورة الخط القومي الإنساني؛ وكانت مواقفها السلبية التي ظهرت في عدم حماسها أو رفضها للمشروع اللبناني القطري المرتبط مع الغرب، إضافة إلى مواقفها المؤيدة للعلاقة مع العرب، مؤشرات إيجابية؛ وحتى لو لم تكن تلك المواقف فاعلة ومؤثّرة، فهي على الأقل منعت أن يكون هناك إجماعاً مسيحياً حول أي مشروع سياسي يتصف بتغليب العلاقة مع الغرب على العلاقة مع العرب.

كيف كان واقع الطائفة الشيعية الاجتماعي والسياسي والفكري في تلك المرحلة ؟

كان الوضع الشيعي السياسي، منذ نشأة الشيعة حتى نهاية العهد العثماني، محكوماً بالعلاقة السلبية مع كل العهود والقوى السياسية الحاكمة، فلا هي ذات امتيازات شبيهة بامتيازات أهل الذمة، ولا هي محسوبة على اللائحة الإسلامية لتنال حصتها من امتيازات المسلمين.فكانت العلاقة السلبية، لأسباب عقائدية مذهبية، تدفع بالشيعة للتقوقع والانغلاق، مما شكّل عائقاً في وجههم حال دون أن يلعبوا دوراً فكرياً أو سياسياً بارزاً ذا تأثير في مجرى الأحداث، حتى كادت أخبارهم التاريخية أن تكون مجهولة.إن عدم الاعتراف بالشيعة مذهباً شرعياً منعهم من تكوين بناء سياسي خاص، باستثناء مرحلة الحكومات الإقطاعية التي لم يُكتَب لها أن تستمرَّ لتتبلور في وضع سياسي ذاتي، لأنها لم تصمد طويلاً في وسط دائرة معادية لها، ولأن التجربة كانت غير مشجعة في وجهها الاجتماعي، إذ كان الزعماء الشيعة يمارسون أبشع صنوف الاستغلال الاجتماعي والاقتصادي للطبقة الفقيرة المنتجة من أبناء مذهبهم، فكان يصح فيهم القول إن الراعي كان عدو الغنم؛ ولأن الزعماء الشيعة كانوا، أيضاً، في صراع دموي دائم بين بعضهم.

منعت العزلة، السياسية والدينية والجغرافية، الشيعة من الانفتاح على حركة الحضارة الحديثة وخاصة الأوروبية، لذا بقيت وسائلهم الثقافية مستندة إلى الثقافة الدينية والمذهبية الخالصة، ومصدرها الأساسي العلوم الدينية ذات المضمون الروحي والغيبي. لهذا لم ينفتح الشيعة على وسائل التعليم الحديثة، وبالتالي انغلقوا على وسائل النهضة الحديثة، فهم لم يعرفوا المدارس المتطورة- بمفهوم ذلك العصر- إلا في العام ١٨٨٢م؛ وقد جاءت تلك البداية متأخرة إذ كانت الاتجاهات السياسية الجديدة قد بدأت تشق طريقها في مجرى فعلي كان يعمل لرسم مستقبل الحياة السياسية في لبنان للمراحل اللاحقة.

وعلى الرغم من أن نخبة من الشيعة برعت في الأدب والفلسفة، لكن الحالة الشيعية لم تستطع اللحاق بركب التغيير السياسي الذي أخذ يتسارع منذ أواخر القرن ١٩م وأوائل القرن٢٠م. لكن هذا الواقع لم يمنع من بروز شخصيات شيعية لعبت أدواراً محدودة في معظم الحركة السياسية بشكل عام؛ لكن تلك الظاهرة لم تبلغ مستوى التيار الفكري أو السياسي الذي يستطيع أن يلعب دوراً مؤثراً في مجمل الحركة السياسية.

لم يكن لدى الشيعة- في خلال المرحلة الانتقالية- الحماسة الكافية للدفاع أو للانخراط في أحد التيارين السياسيين السائدين - القطري والقومي- كما أنهم كانوا يفتقدون مشروعاً سياسياً خاصاً بهم؛ فالمشاريع السياسية كانت مطبوعة بالصبغة الطائفية: فالمشروع القومي الوحدوي، وإن كان طابعه عربياً إلا أنه كان إسلامياً ذا أغلبية سنية، فهو في هذه الحالة لن يلبِّي المصالح الشيعية. ومشروع الكيان اللبناني لا يلبيها، أيضاً، لأن طابعه كان مسيحياً بحماية مسيحية غربية.

في غياب المشروع السياسي الشيعي الخاص، ولأن المشاريع السياسية المعروضة لا تستجيب لمصالح الشيعة، اتجهت نخبة منهم نحو مشروع الوحدة مع سوريا والعرب، ونخبة أخرى اتجهت باتجاه تأييد الكيان اللبناني المستقل. لم تكن المواقف النخبوية الفوقية تخضع للمراقبة الشعبية لأن الوسط الشعبي الشيعي لم يكن بمستوى المراقب الواعي، فالأمية كانت منتشرة فيه بشكل واسع من جهة، وكان الموقف الشعبي تابعاً ومُقلِّداً لزعاماته الزمنية التقليدية، ولزعاماته الدينية، ولنخبه المثقفة من جهة أخرى، فكان هو أضعف من أن يتخذ موقفاً مستقلاً.

وكان الشيعة يمتلكون بذور التحول الصحيح بالاتجاه القومي، ضمن المرحلة التي قمنا بدراستها، وكان لتلك البذور حظ كبير في النمو فيما لو كانت الدعوة القومية واضحة بآفاقها الإنسانية، بعيدة عن الانغلاق في داخل القوقعة الطائفية.

في ظل مرحلة التحولات الكبيرة، في نهاية العهد التركي وبداية الانتداب الفرنسي، كانت تتنامى تيارات سياسية واجتماعية في داخل الطائفة الشيعية، وهي التي شكّلت الأداة القادرة- نسبياً- على أن تؤدِّي دوراً ما في مرحلة الانتداب الفرنسي، وهذه التيارات هي:

- تيار المتنورين وهم أقلية أسهمت في حركة التمظهر السياسي منذ أوائل القرن ٢٠م، إلا أن تأثيره كان ضئيلاً ومحدوداً بسبب انتشار الأمية في صفوف عامة الشعب، لصعوبة الاتصال السريع بها، ولضعف وسائل الإعلام بل انعدامها.

- تيار العائلات التقليدية وهي من أصول إقطاعية، أومن العائلات المالكة للأرض، وكان يحتكر الزعامة السياسية، منذ عهد الأتراك. ولم يكن ذا اتجاهات سياسية واضحة وثابتة، فكانت مصالحه الاقتصادية والسياسية هي المقياس في تحديدها.

- تيار الزعامة الدينية التي تتميز بثقافتها الدينية الخالصة، والتي تقوم على أساس النظرية المهدية التي ترفض أية سلطة زمنية غير سلطة الإمام الغائب، وبانتظار عودته لكي يملأ الأرض عدلاً بعد أن مُلئت جوراً، يبقى رجال الدين الشيعة يمالئون أية سلطة سياسية من دون أن يمحضوها ثقتهم أو يجاهروا برفضها.

لم تكن تعددية التيارات القيادية عند الشيعة لتمر من دون الكثير من التراعات فيما بينها في سبيل تأمين ما يعزِّز مواقع هذا التيار أو ذاك على الصعد السياسية والاجتماعية والمادية الاقتصادية. ولكن، غالباً، ما كان الزعماء السياسيون يعملون على استرضاء رجال الدين ليعززوا من وراء ذلك مواقعهم الشعبية في وجه خصومهم السياسيين من العائلات التقليدية الأخرى. وكانت الاتجاهات السياسية عند الشيعة، في معظم الأحيان، اتجاهات فوقية لأن الموقف الشعبي كان تابعاً، ولم يكن قد وصل بعد إلى المستوى الذي يؤثِّر على النخب القيادية باتخاذ مواقف بدلاً عن مواقف أخرى.

ولا بد في النهاية من أن نرفع علامة استفهام/سؤالاً: إلى أي مدى أدَّى التراث الفكري الشيعي دوراً في سبيل رفع مستوى الشيعة السياسي والاقتصادي والاجتماعي ؟

مــن خلال استقراء تاريخ الشيعة في لبنان نرى أن التراث الديني والمذهبي الشيعي في التألــيف والتدريس، الذي أعطاه جبل عامل منذ مئات السنين، لم يكن له دور وتأثير في ترســيم خطوات الشيعة لمواكبة خطوات التغيير على مستوى التفاعل مع الجماعات الأخرى، الدينية وغيرها. وفي أضعف الإيمان لم يستطع هذا التراث تنظيم علاقات إنسانية واجتماعية قائمة على العدل والرحمة بين الرئيس والمرؤوس من أبناء الطائفة الشيعية، أوبين أبــناء الست وأبناء الجارية، أقلّها في مراحل الحكم الإقطاعي الذاتي في جبل عامل – في خلال القرن ١٨م وأوائل القرن١٩م، : لم يجد أحد من الباحثين، من خلال ما نُقلَ إلينا من الــتاريخ الشيعي، أي أثر مكتوب أو منسوب لأحد من علماء الدين الشيعة يدل على اســتيائه من استفحال أمر الظلم في حق عامة الشيعة الذي كان يترل هم من لسع أسواط زعمائهم في سبيل ملء جيوهم وبطوهم الكبيرة.

III – لبنان في عهد الانتداب الفرنسي.

كانـــت الحركة السياسية في البلاد السورية عامة، وفي لبنان خاصة، تنمو باستمرار؛ وبعد سقوط عهد السلطان عبد الحميد، عرفت الحركة السياسية، منذ بداية الحرب العالمية الأولى قمة تفعيلها، قياساً إلى مستواها السابق.

وتمـيَّزت حـــركة تفعـــيل الاتجاهات السياسية، في أواخر العهد العثماني، من خلال عاملين: الأول وهو تمأسس الاتجاهات السياسية تحت صيغة جمعيات ومؤتمرات. أما الثاني ففي وحدة الطلائع النخبوية من مسيحيين ومسلمين.

فجمعية بيروت الإصلاحية، التي تأسست في ١٤ كانون الثاني/يناير من العام ١٩١٣م، ضـــمَّت إلى صفوفها اثنين وأربعين عضواً من المسلمين، ومثلهم من المسيحيين. وفي مؤتمر باريس، الذي عُقِدَ في العام نفسه، تمثّلت جمعية بيروت الإصلاحية بوفد مسيحي إسلامي؛ وكانـــت اللجـــنة، التي كلّفها المؤتمر إبلاغ المقررات إلى الدولة الفرنسية، مختلطة من الطائفتين[1].

لم تكـــن الاتجاهات السياسية المعلنة، في تلك المرحلة، تخرج عن إطار اللامركزية؛ ولم تعرف فرزاً واضحاً إلا بعد انتهاء الحكم العثماني.

أما بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى فقد أرسل الأمير سعيد الجزائري برقية باسم الأمير فيصـــل إلى اللبنانيين بواسطة عمر الداعوق والبطريرك الياس الحويك يطلب منهم فيها إعـــلان الحكومـــة العربية في بيروت، فاستجاب هؤلاء للنداء، وأُعلِنَت الحكومة العربية في بـــيروت برئاسة عمر الداعوق نفسه، وعضوية مسلمين ومسيحيين؛ ولم تستمر أكثر من عشـــرة أيـــام بفعل ضغط سلطات الانتداب الفرنسي، لأنها كانت تُعِدُّ نفسها لتنفيذ بنود اتفاقية سايكس– بيكو.

كان ضغط الانتداب الفرنسي يشكل عاملاً خارجياً لعرقلة أي عمل وحدوي، ولكن الداخل اللبناني كان فيه من العوامل المحلية ما يجعله على استعداد لتقبل التأثيرات الخارجية. فمـــا هـــي العوامـــل المحلية والاتجاهات السياسية، التي، من خلالها، استقبل لبنان المرحلة الانتقالية بين نهاية عهد وقدوم آخر؟

---

(١) مندوبو جمعية بيروت الإصلاحية إلى مؤتمر باريس هم:سليم علي سلام، أحمد مختار بيهم، الشيخ أحمد حسن طبارة، خليل زينية، ألبير سرســـق، الدكـــتور أيوب ثابت.وكانت لجنة المؤتمر، التي أبلغت المقررات إلى الدولة الفرنسية، مؤلفة من:عبدالحميد الزهراوي، شكري غانم، إسكندر عمون، الشيخ أحمد طبارة، أحمد مختار بيهم، سليم علي سلام، وخليل زينية. - (راجع، د. حسان حلاق: دراسات في تاريخ لبنان المعاصر: م . س :ص ص ٢٩- ٣٨).

حتى تاريخ انتهاء، أو إنهاء الحكومة العربية في بيروت، كانت الاتجاهات المسيحية والإسلامية -على الأقل ظاهرياً-موحَّدَة؛ بينما كانت عوامل أخرى في العمق كامنة تنتظر ظهور ظروف مغايرة للتي كانت سائدة كي تعلن عن نفسها وعن مشاريعها السياسية؛ ومن أهم تلك العوامل كان في الطليعة منها التعددية الطائفية السياسية من جهة، وأصحاب النفوذ من زعماء العائلات التقليدية من جهة أخرى؛ وكلاهما ينظران إلى الأمور من خلال مصالحهما الفئوية من دون النظر إلى أي شيء آخر.

لم يبرز التطيف السياسي في العهد العثماني لأن الحركة السياسية كانت محكومة بالخضوع إلى مركزية القرار السياسي العثماني، الذي كان يشكل سقفاً لجميع الطوائف؛ وبقي هذا السقف مقيِّداً للحركة السياسية حتى اللحظة الأخيرة من حياة ذلك العهد، السبب الذي وجد فيه الجميع، مسلمون ومسيحيون، أنفسهم في فراغ سياسي، فواجهوا المرحلة الجديدة وليس بين أيديهم مشروع مشترك من جهة، ولم يمتلك أي فريق منهم مشروعاً خاصاً وواضحاً من جهة أخرى.

في مرحلة الفراغ الذي تركه غياب المرجعية الدينية- السياسية، بانهيار النظام العثماني، والذي جاء الفرنسيون والبريطانيون لإملائه، كان الغموض والإرباك أمام القوى المحلية سيدا الموقف:فالاتجاهات الجنينية لم يكتمل تكوينها بعد، ولم يعط تسارع الأحداث وقتاً كافياً لأحد لوضع أي تصور سياسي يقود المرحلة اللاحقة.إذ ذاك دفع الفراغ بالجميع، في غمرة الانبهار، إلى القبول بأي مشروع سياسي، لهذا قبلوا - ومن دون أي تردد- تشكيل حكومة عربية في بيروت، كمشروع حسبوا أنه يملأ الفراغ الحاصل، وأنه سوف يمر من دون أية عوائق.

لكن عندما جاء المشروع الفرنسي، وليد اتفاقية سايكس- بيكو، قَبِلَه فريق من المسيحيين كان مساهماً بالأساس في وضع أفكاره وهو يحسب أن فيه خشبةَ للخلاص من الهيمنة الإسلامية؛ وليس من المستغرب أن يكون هذا الشعور موجوداً لأن التراكمات التاريخية الطويلة، التي خضع فيها المسيحيون لحكم المسلمين لم تكن بالضرورة مريحة لهم كأهل ذمة، إذا لم نأخذ في الحسبان طموحات المتدينين منهم بتحقيق أحلامهم في تأسيس نظام ديني خاص بهم.

أما المسلمون في لبنان، فقد تردَّدوا في قبول المشروع الفرنسي لأن المشروع العربي لم تكن فصوله قد انتهت، وهو أقرب لزرع الاطمئنان في نفوسهم، ولأن في المشروع الآخر ما يثير الخوف والريبة.

مشـــروعان متناقضان، كل واحد منهما يثير الخوف والريبة والغبن عند فريق من الأفــرقاء، فمـــن هنا تشرذمت المواقف وتباينت حول أي مشروع يحقق مصلحة الجميع، ولأنه لم يوجد، بدأ الانقسام بين صفوفهم يشق طريقه.

كانـــت المـــتغيرات التي أصابت الاتجاهات السياسية في لبنان متأثرة ومتفاعلة مع المتغيرات التي ألحقتها العوامل الخارجية بالمنطقة بشكل عام ولبنان بشكل خاص. لقد انتهت تلك المتغيرات لتصبح ثوابت تتحكم بوضع المنطقة ولبنان واحد منها. وبرزت ثوابت أخرى على أنقاض سابقاتها لتؤدي دوراً، وتعمل على صياغة وقائع تاريخية جديدة كان لها أثر مهم على مستقبل لبنان، فما هي تلك الثوابت ؟

بعد أن هُزمت الدولة العثمانية، في الحرب العالمية الأولى، برزت حقيقتان استراتيجيتان كان لهما الأثر المهم في تثبيت الاتجاهات السياسية للمراحل اللاحقة في لبنان، وهما:

- **الأولى**: استيلاء الدول الغربية مباشرة على المنطقة العربية، بحيث أصبحت بأكملها تحت الحكم الفرنسي والبريطاني المباشر، وكان لهذا التطور تأثير كبير على الواقع اللبناني، فتُغلّبـــت الاتجاهـــات الطائفـــية مع أرجحية للاتجاه الطائفي المسيحي المستند إلى الدعم الفرنسي، وأصبحت هذه النتيجة ثابتاً في الحياة السياسية اللبنانية.

لم يكن الاتجاه الكياني عند بعض الطوائف اللبنانية الاتجاه الوحيد، وإنما ظهرت، أيضاً، بعض الاتجاهات الإسلامية المذهبية الكيانية في سوريا، حيث كان يتم التحضير لخلق دويلة للـــدروز في الســـويداء، ودولـــة للعلويين في اللاذقية، إضافة إلى دويلتي دمشق وحلب السنيتين؛ وكان مخططاً لهذه الاتجاهات التقسيمية بما يتلاءم مع روحية وعد بلفور في إنشاء دولة عبرية على أرض فلسطين.

- أمـــا **الحقيقة الثانية**: فتمثلت بانتهاء دور تركيا الإسلامي كثابت استمر لأكثر من أربعة قرون، وكانت من نتائجه خسارة الإسناد للإسلام السياسي السُنّي في لبنان؛ وهكذا اختلّـــت المعادلـــة لغير صالح الطائفة السنية؛ وأُفلت زمام الطوائف اللبنانية كافة فأخذت تمارس أسلوب التطييف السياسي بما يتلاءم مع مصالحها المذهبية.

أخذت هذه الثوابت ترسم الحياة السياسية في لبنان في المراحل اللاحقة: وجود الغرب مباشـــرة في داخل منطقتنا التي طالما حلم بها؛ وصياغة أسسٍ للصراع في لبنان مستنداً إلى تعميق الفجوات بين التيارات الطائفية- السياسية.

كانت الاتجاهات السياسية في لبنان على أبواب الانتداب ثلاثة:

- **الأول**: اتجاه لبنان المستقل بحماية فرنسية.
- **الثاني**: اتجاه الوحدة مع سوريا للحصول على حماية عربية إسلامية.
- **الثالث**: اتجاه التيار العروبي اللاطائفي، و لم يكن يمتلك العمق الشعبي الفاعل.

كان الاتجاهان، الأول والثاني، يستندان إلى عمق بشري طائفي واسع وإلى إمكانيات اقتصادية، بحيث كان الأول فيهما يحمل بذور الخوف من الخضوع من جديد إلى حكم الأكثرية المسلمة؛ أما الثاني فكان يحمل بذوراً من الشعور العربي القابل للتطوير.

أما الاتجاه الثالث فكان يحمل بذور حل يزيل مخاوف الطرفين، لكنه كان فقيراً في قاعدته الشعبية، وكان عاجزاً عن مواجهة القرار الدولي القاضي بتجزئة المنطقة العربية. فهو، بالإضافة إلى افتقاده إمكانيات النجاح، كان بذرة طرية العود تحمل أملاً موعوداً، وتلامس وجدان القاعدة الشعبية الواسعة. وكانت تلك النخب- حتى ذلك العهد- قاصرة عن إحداث تغيير في تطلعات الجماهير، وكانت اتجاهاتها تتعارض مع مصالح الطبقة المستفيدة من الحكم، وعلى الرغم من ذلك فقد "ظل التراث العربي والإحساس بالوحدة القديمة، والتي لا تزال معترفاً بها، نقطة استقطاب بالقوة، بل وفي الواقع أحياناً " [١].

تجلى الإحساس القومي في التأييد العارم لإعلان الحكومة العربية في دمشق، إذ رحَّب المسلمون والمسيحيون بها، وقاموا -استجابة لنداء الملك فيصل- بتشكيل حكومات في مناطق لبنانية مختلفة، وكان من أهمها حكومة عمر الداعوق في بيروت، التي استمرت من الأول تشرين الأول/ أكتوبر حتى ١١ منه من العام ١٩١٨م[٢]. وعلى الرغم من قصر مدة بقائها، فإنها دلّت على ما تكتسبه الوحدة من إحساس وتأييد جماهيري عارم.

كان الإنجليز والفرنسيون، بعد انتصارهم في الحرب، يعملون لتنفيذ معاهدة سايكس- بيكو على الرغم من أن الرئيس الأميركي ولسن دعا لتشكيل لجنة دولية محايدة مهمتها استقصاء الحقائق في البلاد السورية، ولما امتنع حلفاؤه عن الاشتراك في أعمال اللجنة، عمد إلى تشكيلها من شخصين إثنين، عُرِفَت اللجنة باسميهما وهي لجنة كينغ- كراين، التي وصلت إلى فلسطين في ١٩١٩/٦/١٠م. وكانت نتائج تقريرها - بعد زيارة لبنان- أنها قسَّمت آراء اللبنانيين إلى ثلاث فئات:

- **الأولى**:طالبت بالاستقلال تحت الحماية الفرنسية.
- **الثانية**:طالبت بالاستقلال مع الارتباط بالحكم الفيصلي في دمشق.
- **الثالثة**:طالبت بالاستقلال تحت الحماية الأمريكية [٣].

وكانت آراء الفئة الأولى هي التي أخذت طريقها للتنفيذ لأنها كانت مدعومة من الدولة الفرنسية، فأُعلِن عن قيام دولة لبنان الكبير.لكن اتجاهات الفئات الأخرى لم تستسلم

---

(١) لونغريغ، ستيفن هـ: م . س : ص ص ٣٧- ٣٨.

(٢) بعض أعضاء الحكومة العربية في لبنان هم: عمر الداعوق، سليم علي سلام، رامز سركيس، أحمد مختار بيهم، سليم الطيارة، حان فريج، محمد الفاخوري، يوسف عودة، عارف ذياب، نسيم مطر، صلاح عثمان بيهم، محمد سلام، مخايل طراد...[راجع، د. حسان حلاق:**دراسات في تاريخ لبنان المعاصر**: م . س :ص ص ٥٨- ٦٠].

(٣) م . ن : ص ص ٧٤- ٧٦.

للأمر الواقع، ولم يستطع المشروع الفرنسي أن يشق طريقه من دون عقبات، وإنما شهدت فــترة الانتداب الفرنسي كثيراً من الصراعات التي كانت تُدار على قاعدة تطييف المطالب السياسية والاجتماعية، فالتراجع عن مطلب الوحدة مع سوريا، إلى المطالبة بالإصلاح على القـــاعدة الطائفية، كان يعني أن المعارضة للمشروع الكياني كانت تلقي بأسلحتها الواحد تلــو الآخر إلى أن أصبحت في دائرة المشروع الكياني لتصبح- فيما بعد- جزءاً منه؛ ولم يَطِلَّ العام ١٩٤٣م=١٣٦٢هـــ حتى كانت التسوية الطائفية قد اكتملت.

حفلـــت مـــرحلة الانتداب الفرنسي، التي امتدَّت منذ إعلان الجنرال غورو دولة لبنان الكـــبير في ١ أيلـــول/ســـبتمبر من العام ١٩٢٠م حتى ٢٢ تشرين الثاني/نوفمبر من العام ١٩٤٣م، بالحركة السياسية لكل التيارات في لبنان الكبير. ومرَّت بمرحلتين: مرحلة رفض الكيان القطري في لبنان، ومرحلة القبول به.

المـــرحلة الأولى: الدعوة للوحدة مع سوريا، ورفض الكيانية القطرية (من ١/٩/١٩٢٠م إلى ١٣/١٠/١٩٣٦م):

أعلن الجنرال غوروولادة لبنان الكبير في١/٩/١٩٢٠م، بحدوده المعترف بها حالياً بعد ضـــم الأقضـــية الأربعة إلى جبل لبنان[1].وهي بالإضافة إلى أنها تشكل رافداً اقتصادياً فقد أحدثـــت - في الوقـــت نفسه- تغييراً ديموغرافياً في تركيب السكان الطائفي، لأن أكثرية سكان المناطق الملحقة تنتمي إلى الطوائف الإسلامية؛ وكانت الطائفة الشيعية هي الإضافة المميزة ديموغرافياً، لأن معظم سكان جبل عامل والبقاع كانوا ينتمون إليها.

كانت الاتجاهات السياسية، في أواخر العهد العثماني، تتجمع في إطار حركة سياسية واحـــدة، خاصة في المؤسسات التي نشأت حينذاك، مثل جمعية بيروت الإصلاحية وحزب اللامركـــزية الإداريـــة؛ وحضرَّت تلك المرحلة القيادات السياسية التي سوف تؤدي دوراً أساسياً في مرحلة الانتداب الفرنسي. ولذلك سنلاحظ أن معظم أعضاء تلك المؤسسات، من المسلمين والمسيحيين، مقيمين ومغتربين، تولت قيادة التيارات السياسية المختلفة؛ وإن تلـــك القيادات، التي وقَّعت القرارات الموحَّدّة وعملت على تنفيذها هي نفسها التي قادت مرحلة الانتداب الفرنسي، ولكن في اتجاهات سياسية متناقضة عن السابق، فأصبح بعضهم بأكثرية إسلامية في صف المعارضة للانتداب، أما البعض الآخر بأكثرية مسيحية أيدوه [2].

---

(١) الأقضية الأربعة هي:ولاية بيروت بما فيها صيدا وجبل عامل- حاصبيا- راشيا- بعلبك- المعلقة.

(٢) من أعضاء جمعية بيروت الإصلاحية، ومؤتمر باريس الذين انقسموا إلى فريقين: مؤيد للانتداب ومعارض له:

- بعض أعضاء الفريق المسلم: سليم علي سلام، محمد الفاخوري.
- بعض أعضاء الفريق المسيحي: ألبرت قشُّوع، د. أيوب ثابت.

راجع، د. حسان حلاق: **دراسات في تاريخ لبنان المعاصر**: م . س :ص١٠٩.

ففي دراستنا لهذه المرحلة سنستثني التيار المناهض للطائفية السياسية لأنه كان يغرِّد في خارج سربه، حيث كان الصراع حامياً بين التيارين الآخرين، المسلم والمسيحي، على قاعدة الطائفية السياسية بشعاراتها المتناقضة: منع الهيمنة ومنع الغبن.

رفض المسلمون إعلان الجنرال غورو- المندوب السامي الفرنسي- دولة لبنان الكبير، وضم بيروت والأقضية الأربعة إليها، والاشتراك في إدارتها، وطالبوا بالوحدة مع سوريا.

في ظـل الصـراع الحاصل بين التيارين المحليين، المؤيد للانتداب والرافض له، أخذت الخلافـات بين اللبنانيين تتعمق- كما يؤكد يوسف الحايك- بتاريخ ١٧/٦/١٩٢١م، في رسالة منه إلى يوسف السودا الموجود في القاهرة، إذ قال فيها: "عندما وصلت البلاد رأيت المسـلمين يـنادون بأن البلاد إسلامية، ويجب أن تبقى إسلامية؛ والمسيحيون خرجوا في مواكب زياحات انتشروا فيها بالطرقات وكرَّسوا فيها البلاد للقلب الأقدس..."[(١)].

قـام المسلمون بسلسلة من المظاهر الرافضة للخطوات السياسية التي كان الانتداب الفرنسي يقوم بتنفيذها، مثل الوقوف ضد إحصاء سكان لبنان الذي قرَّر الجنرال غورو أن يقـوم به، إذ أعلن المسلمون رفضهم المشاركة فيه، بينما كان المسيحيون يسعون لتسجيل مسيحيي المهجر في الجداول الإحصائية، وأصرَّت سلطات الانتداب على إجرائه على الرغم من المعارضة الإسلامية، وقد نفَّذته فعلاً في ١٧/٦/١٩٢٤م.

بعـد عمليات الإحصاء، قامت سلطات الانتداب بإجراء انتخابات نيابية، وحدَّدت مقـاعد المجلـس بثلاثين نائباً موزعين على الطوائف حسب الأرقام التالية : (١٠) مقاعد للموارنة، (٦)مقاعد للسُنَّة، (٥)مقاعد للشيعة، (٤)للروم الأرثوذكس، إثنان للدروز، إثنان للروم الكاثوليك، ومقعد واحد للأقليات.

رفـض المسلمون المشاركة في صياغة دستور العام ١٩٢٦م، الذي أُعلن في ٢٣ أيار/ مايو منه، كما أنهم استمروا في الدعوة للانفصال عن دولة لبنان الكبير، وطَالبوا بالانضمام إلى الوحـدة مع سوريا [(٢)]. وأُقرَّ فيه إنشاء مجلس للشيوخ توزَّعت مقاعده على الطوائف حسـب النسـب التالـية: (٥) مقاعد للموارنة، (٣)للسنة، (٣) للشيعة، مقعدان للروم الأرثوذكس، مقعد واحد للكاثوليك، مقعد واحد للدروز، مقعد واحد للأقليات، وكان مجموع المقاعد ١٦ مقعداً، وأُلغيَ هذا المجلس في العام ١٩٢٧م [(٣)].

بفعـل الخطوات التنفيذية، التي أصرَّ الانتداب على تطبيقها، ولأن الاتجاه الاستقلالي كان يتعاون معه بشكل كامل، ولأن الصف الإسلامي لم يكن موحَّداً إذ ارتضت بعض

---

(١) السودا، يوسف: **في سبيل الاستقلال (ج١)**: د. ن : بيروت:١٩٦٧:د. ط:ص٣٣١.

(٢) حلاق، د. حسان: **دراسات في تاريخ لبنان المعاصر**: م . س :ص ص١١١ و١١٢ و١٢٠.

(٣) قربـان، د. ملحم: م . س : ص ١٦٧.

القيادات الإسلامية المشاركة في المجالس النيابية وفي الوزارات وفي مجلس الشيوخ[1]، أخذت العائلات الإسلامية المعارضة تفقد صلابتها شيئاً فشيئاً. وعندما رضي المسلمون المشاركة في الحكم والاعتراف بالكيان اللبناني، أخذ الانتداب يضع عراقيل أخرى في وجه المسلمين، وقد تكون الغاية من ورائها تكريس المزيد من الامتيازات للمسيحيين على صعيد الإدارة والحكم.

بعد أن أخذت ملامح الاقتناع تبرز لدى المسلمين، لم يحصلوا على شيء يُذكَر؛ ففي الفترة الواقعة بين العامين ١٩٣٢م=١٣٥١هـ و١٩٣٥م=١٣٥٤هـ لم يستطيعوا تحقيق الوحدة مع سوريا، كما أنهم لم يستطيعوا أن يحصلوا على العدل والمساواة في الداخل، فهم كانوا يطمحون إلى تحقيق أحد هدفين: إما الوحدة مع سوريا إذا سُمِح لهم بتحقيقها، وإما لبنان الكبير في ظل المساواة بين مختلف الفئات والطوائف[2].

بانتهاء مرحلة الرفض، وبداية مرحلة القبول، عرفت الساحة اللبنانية حركة سياسية ناشطة من خلال مؤسسات وحركات سياسية قومية ووطنية، مثل: المؤتمر الوطني، عصبة العمل القومي، حزب الاستقلال، الحركة العربية السورية، الحزب السوري القومي الاجتماعي؛ وتلاحق تأسيس تلك الحركات بين العامين ١٩٣٢م و١٩٣٦م، وكان من أبرز النشاطات التي قام المسلمون بها مؤتمرا الساحل: عُقِد الأول في العام ١٩٣٣م، أما الثاني فعُقد في العام ١٩٣٦م.

عُدَّ مؤتمر الساحل الأول نقطة التحول الأساسية في الاتجاهات السياسية الإسلامية في لبنان، إذ كان قد مهَّد في مقرراته لجلسات المفاوضة بين لبنان وسوريا لبحث المعاهدة اللبنانية- الفرنسية؛ وعُقِدَ المؤتمر في ١٩٣٦/٣/١٠م، وتضمَّنت مقرراته المبادىء التالية:

- السيادة القومية على أساس الوحدة مع سوريا كمرحلة أولى نحوالوحدة العربية.
- لأن الوحدة مع سوريا متعذِّرة في الظروف الراهنة، فإن المسلمين يوافقون على المفاوضات للوصول إلى معاهدة لبنانية- فرنسية.
- المطالبة بأن تتضمن المعاهدة أحكاماً تضمن توزيع وظائف الدولة توزيعاً عادلاً بين الطوائف، وتطبيق إدارة لامركزية في الدولة.
- وجوب تمثيل أنصار الوحدة السورية من اللبنانيين في الوفد اللبناني للمفاوضة.

وانتخب المؤتمر لجنة تنفيذية للمتابعة من الطائفتين السنية والشيعية[3].

---

(١) الخوري، د. يوسف قزما :**البيانات الوزارية ومناقشتها في مجلس النواب(١٩٢٦- ١٩٨٤) (ج٣)**: مؤسسة الدراسات اللبنانية: بيروت: ١٩٨٦: ط١: ص ص ٢٠٠٣- ٢٠٠٧.

(٢) حلاق، د. حسان:**دراسات في تاريخ لبنان المعاصر**: م . س :ص١٥٢.

(٣) قربـان، د. ملحم: م : س : ص ١٨٤.

لهــذا السبب كان مؤتمر الساحل يُعَدُّ نقطة تحول أساسية باتجاه اعتراف كل الطوائف الدينية في لبنان بالكيان اللبناني الجديد على شرط إقامة العدل والمساواة بين اللبنانيين، وهكذا تمَّ تكريس الطائفية السياسية في جميع شؤون الدولة؛ وكان نقطة انعطاف من زاوية تأجيله هدف الوحدة مع سوريا لتعذر تحقيقه في تلك الظروف.

وممـــا يُجدَر ذكره أن عدداً من وجهاء السُنَّة، بينهم النواب السُنَّة في مجلس النواب، لم يقدِّمـــوا الدعم للفئة الداعية إلى الوحدة مع سوريا؛ وكان موقف وجهاء وممثلي الشيعة مشابهاً، وبعيداً بالمقدار نفسه عن تمثيل الرأي العام لطائفتهم[١].

عُقِــدَت المفاوضات بين الوفدين اللبناني والفرنسي في ظل حالة من الانقسام في داخل القــيادات الإسلامية في بيروت، وكذلك في داخل الكتلة الوطنية في سوريا، ولم تكن أي مــنهما تمتلك تصوراً واضحاً حول مطلبي العدل والمساواة يصلح قاعدة للمفاوضات مع الانــتداب الفرنسي؛ كما أن الحركة السياسية في جبل عامل لم تكن، أيضاً، متماسكة الصفوف واضحة الأهداف[٢].

أبرم مجلس النواب اللبناني المعاهدة اللبنانية- الفرنسية في ١٥/١٠/١٩٣٦م؛ وبسبب معارضة المسلمين لها، انعقد المؤتمر القومي الإسلامي في ٢٣/١٠/١٩٣٦م، وشاركت فيه جمــيع المذاهب الإسلامية للبحث في مضمون المعاهدة وفي مطالبهم؛ واحتجَّ المسلمون في المؤتمر على طريقة تشكيل الوفد المفاوض، مع العلم أنه كان قد ضمَّ، في عداده، عدداً من الأعضاء المسلمين[٣].

أقرَّ المؤتمر رفع مذكرة إلى المفوَّض السامي، لكن المفوض لم يرد عليها، وإنما قام بتوقيع المعاهدة مع رئيس الجمهورية في ١٣/١١/١٩٣٦؛ حينها جرت مشاحنات واشتباكات بين المعارضــين والمؤيدين، واتَّخذت طابعاً طائفياً، فاضطرَّت القيادات الإسلامية والمسيحية إلى إصدار بيان مشترك لوقف تلك الحوادث، وقد صدر بيان يحمل المضمون نفسه عن المجلس القومي الإسلامي[٤].

وكرد فعلٍ من بعض المسيحيين على الدعوات التي أقرَّها مؤتمري الساحل، بما تضمَّنا من دعوة للوحدة مع سوريا، فكَّروا بتأسيس جزب قومي مسيحي، فكانت ولادة حزب الكتائــب اللبنانــية، في تشــرين الثاني/نوفمبر من العام ١٩٣٦م=١٣٥٥هـــ. ولم يقف

---

(١) لونغريـــغ، ستيفن هـــ: م . س : ص ٢٦٧.

(٢) شعـــيب، د. علي عبد المنعم: م . س : ص ص١٥٢ و١٥٦- ١٦٣.

(٣) تشــكَّل وفــد لجنة المفاوضة من : الشيخ بشارة الخوري رئيساً، وغبريال خبَّاز سكرتيراً، وبترو طراد، ونجيب عسيران، ومحمد عبد الرزاق وحكمت جنبلاط ولبلكيان أعضاء.

- راجع، د. حسان حلاق: **دراسات في تاريخ لبنان المعاصر**: م . س :ص ص ١٦٦- ١٦٧.

(٤) م . ن : ص ١٧١.

المســـلمون دون ردَّة فعل مضادة، فقاموا بإنشاء مجلس استشاري لتنسيق مطالب الطوائف الإســـلامية في البلاد؛ وقد شجَّع المجلس المذكور تأسيس منظمة النجادة، في أوائل العام ١٩٣٧م، للوقوف في وجه حزب الكتائب [١].

في مقـــابل ردود الفعل الطائفية السلبية، بين المسلمين والمسيحيين، شهدت المرحلة محاولات للتفاهم المسيحي – الإسلامي؛ ولكن من داخل التكتلات السياسية القائمة عند الموارنة، إذ كانت كل كتلة سياسية تعمل على استقطاب عدد من المسلمين للاستفادة من أصـــواقم ومواقعهـــم السياســـية لتقوية نفوذ هذه الكتلة أو تلك، مما يؤهلها للوصول إلى كرسي الحكم، ولتأمين طريق الوصول إلى رئاسة الجمهورية؛ وكانت الكتل المارونية- بحد ذاقا- ضرورية للزعامات الإسلامية كطريق للوصول إلى أفضل المراكز في السلطة؛ فأصبح كل طرف يرهن علاقته بالطرف الآخر على قاعدة تبادل المصالح.

ومن هنا جمعت وحدة المصالح بعض النخب المسيحية مع بعض النخب الإسلامية على قـــاعدة الطائفـــية السياسية. ولهذا عرفت المرحلة كتلتين أساسيتين: الكتلة الدستورية التي يرأســـها بشارة الخوري، وكتلة يرأسها إميل إده؛ وكانت الكتلتان تتنافسان على الوصول إلى رئاســـة الجمهوريـــة، وضمَّت كل منهما عدداً من الزعامات الإسلامية المتنافسة على المواقع الرئيسة الأولى في الدولة [٢].

واستمر الرفض الإسلامي للمشاركة في إدارة الدولة، إذاً، حتى العام ١٩٣٦م، وكان الـــرفض على مستويات نسبية بين الطوائف الإسلامية: فالرفض السني كان قوياً لأسباب دينية وسياسية واقتصادية، أما الرفض في أوساط النخب الشيعية والدرزية فلم يكن حاداً بل كـــان هـــناك تحول نسبي باتجاه الاندماج، أكثر فأكثر، في مؤسسات الدولة الجديدة. وعندما حلَّ العام ١٩٣٦م- ومع إقرار مبدأ ٦ و٦ مكرَّر- تمَّ إيلاء سني رئاسة الوزارة، إذ ذاك حصل تطور في الموقف الإسلامي باتجاه التسليم بحدود الدولة الجديدة[٣].

وهكـــذا انتهت هذه المرحلة في لبنان باتفاق اللبنانيين، بشتى طوائفهم، حول الكيان الجديـــد، على قاعدة الطائفية السياسية، منهجاً حدَّد خطواقا كلها. وهكذا تمَّت التسوية السياسية القطرية في لبنان على حساب الدعوة القومية، التي أصبحت – فيما بعد- تشكل نواة أساسية في توجيه المنطقة العربية، بشكل عام، باتجاهات جذرية.

كانـــت الفرصة التاريخية، التي أتاحها الهيار الدولة العثمانية أمام القوى القومية، ثمينة، بـــالقدر الـــذي خلَّصـــت فيه العرب من فترة استعباد طال أمدها؛ فهي كانت خلاصاً-

---

(١) الصليبي، د. كمال: **تاريخ لبنان الحديث**: م . س :ص ص٢٢٧- ٢٢٨.

(٢) حـــلاق، د. حسان:**دراسات في تاريخ لبنان المعاصر**: م . س :ص١٥٧.

(٣) خليفـــة، د. عصام: م . س :ص ص ٨٣ و٨٧ و٨٨.

بالفعل- لأن الدولة العثمانية كانت قد جعلت من المسلمين العرب أسرى في داخل دائرة من الخطوط الحمر التي لم يُسمَح لهم بتجاوزها، ومنها: منع التمرد على مركزية السلطة العثمانية كرمز للخلافة الإسلامية؛ وجعلت من المسيحيين أسرى دوائر الخوف على وضعهم، ينتابهم القلق الدائم من خضوعهم لسلطة دينية غير تلك التي يدينون لها.

بعد ارتضاء الطرف اللبناني المسلم بواقع الكيان القطري الجديد، أخذت المعادلة السياسية تتغيَّر وتأخذ أبعاداً واتجاهات أخرى، وتتفاعل مع الحقائق الجديدة بحذر؛ أين أصبحت مواقع الطرفين، المسيحي والمسلم، في ظل الوضع الجديد؟

أخذ الفريق المسيحي، والماروني منه بشكل خاص، يشعر بقوة تأثيره بالاستقواء بعامل الحماية الفرنسي؛ وأخذ ذلك الشعور يتمظهر بالحصول على المزيد من الامتيازات والعمل للمحافظة عليها. بينما كان الفريق المسلم يشعر بالغبن والخوف. فأخذ مرور الزمن يساعد على توسيع الهوة بين الفريقين.

جاء استئثار المسيحيين، في أثناء مرحلة الانتداب الفرنسي، بالامتيازات على حساب المسلمين في لبنان، وكأنه ردة فعل تاريخية على استئثار المسلمين بالامتيازات على حساب المسيحيين في عهد الأتراك (باستثناء ما تسمح العقيدة الإسلامية بإعطائه لهم كأهل ذمة، وهذا لم يكن يؤمن لهم اطمئناناً نفسياً ودينياً).

ولأن الاتجاهات السياسية الراهنة، ومن منطلق فئوي تحكمه ردات الفعل التي تستند إلى إبراز عيوب الآخرين كوسيلة لإظهار صدق مواقفها، أخذت تحمِّل الفريق المسيحي، بشكل عام والماروني بشكل خاص، وزر العداء للدعوات القومية، كان لا بد أمامنا في هذا البحث من أن نقوم بمحاكمة موضوعية لهذه الإشكالية.

لم تكن النظرية القومية، في المرحلة التاريخية التي نقوم بدراستها، بمستوى من النضج والوضوح اللذين هما عليه الآن؛ فالقاعدة التي نحاكم عليها المواقف السياسية، التي كانت سائدة في تلك المرحلة، ليست هي نفسها في أواخر العهد التركي وأوائل عهد الانتداب الفرنسي. فكانت القاعدة النظرية والعملية لفهم القضايا القومية والوطنية، وحتى القضايا الإصلاحية- سياسياً واجتماعياً واقتصادياً- عند المسلمين والمسيحيين تقوم على المقياس الطائفي. فالنظرة العقائدية إلى الوحدة القومية، أو اللجوء إلى التقوقع القطري، كانت تتم من خلال نافذة ما يعطيه الانتماء إلى هذا الاتجاه أو ذاك من مواقع قوة تدعم مصالح الجماعات الطائفية، أو فلنقل مصالح النخب في التجمعات الطائفية. لهذا عملت التيارات السياسية- الطائفية، من دون استثناء، على استخدام الدعوات القومية أو القطرية كعوامل إسناد خارجية لمواقعها الدينية الفئوية، كشرط ضروري في سبيل تدعيم وإسناد مواقعها الداخلية على الصعد السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

كانــت الأوضاع السياسية، قبل انتهاء العهد العثماني، تحدد اتجاهات النخب المسيحية والإسلامية في لبنان؛ بحيث كانت كل واحدة من تلك النخب تدافع عن تلك الاتجاهات مــن مواقع مصالحها؛ فالمطالبة المشتركة- المسيحية والإسلامية- باللامركزية في ظل سلطة الدولة العثمانية، مثلاً، والدفاع عنها كان يتم استناداً إلى تلك المصالح: فالمسلمون سوف يحصلون على مكاسب سياسية بحكم ذاتي تحت سلطة دولة إسلامية تؤمن الحماية لهم، أما المسيحيون فينالون من مواطنيهم المسلمين امتيازات لا يستطيعون تأمينها في ظل دولة تركية لا يربطهم بها دين أو عنصر.

وبالنســبة للمســلم كــان يحسب أن اللامركزية- ضمن وحدة دينية- في ظل نظام إســلامي غير عربي هو نصف ما يتمناه: فهو يلتقي معه بالدين ويفترق عنه بالقومية. أما بالنســبة للمسيحي، وإن أعطته اللامركزية مكتسبات إصلاحية، فإنما لا يربطه مع الدولة الحاكمة رباط ديني أو قومي. لكن لماذا لاقى إعلان الملك فيصل الحكومة العربية، استجابة سريعة في لبنان في الوسطين المسيحي والإسلامي ؟

إن إعلان نظام جديد، عربي - إسلامي، أعفى المسلم من عبء مسألة الافتراق في الجانــب القومــي مــع النظام السابق؛ فالحكومة العربية، بالنسبة إليه، تؤمن له شرطين يســتجيبان لمصالحه، وهما: الدين الإسلامي والقومية العربية. أما بالنسبة للمسيحي اللبناني فقد أمَّنت له نصف الحل، فهويلتقي معها قومياً، ولكنه ما زال يفترق عنها دينياً.

إنمــا قياس الالتقاء والافتراق كان يتم على قاعدة الانتماء الديني لأن هذه القاعدة كانــت سائدة في تلك المرحلة؛ ولأن النظرية القومية- بوجهها العلماني- لم تكن مسألة ذات عمق واضح، ومتفق عليه، عند كل من المسلمين والمسيحيين.

كان المشروع السياسي، الذي يلبِّي مصالح الفريقين وتطلعاتهما، غائباً بغياب الرؤية السياســية الواضحة لدى كل منهما على انفراد، ولديهما مجتمعين. لهذا السبب، وعندما أصبح الانتداب الفرنسي واقعاً جديًاً، أسهم في تغيير المعادلات والاتجاهات السياسية مرة أخرى. فهو قد أحدث تأثيراً إيجابياً، بجانبه الديني، بالنسبة للطرف المسيحي؛ وليحدث تأثيراً سلبياً، بجانبيه الديني والقومي، بالنسبة للطرف المسلم.

كان هذا التحول إيجابياً، بالنسبة للطرف المسيحي، الذي كان خاضعاً لهيمنة سابقة لا يــربطه بهــا أي رباط ديني ولا قومي؛ أما سلبيته، بالنسبة للمسلم، فبسبب انتقاله إلى ظل هيمــنة ســلبته امتيازين: ديني وقومي (الحكومة العربية)، وامتيازاً دينياً (الدولة العثمانية). وعــلى هذا الأساس تباينت مواقف اللبنانيين- المسلمين والمسيحيين- في تأييد أو معارضة الأمر الواقع الجديد الذي فرضه الانتداب الفرنسي.

وإذا كان هناك من يتساءل، افتراضاً: لماذا رضي المسيحيون، سابقاً، باللامركزية تحت حكـــم الدولـــة العثمانية الإسلامية، ولا يرضون، في وقت آخر، بالأمر نفسه في ظل دولة عربية إسلامية ؟

لم يكن للمسيحيين، في ظل غياب التوازن بالقوى الدينية، كما نحسب، عوامل إسناد داخلـــية أو خارجية تساعدهم على تحقيق طموحاتهم في بناء دولة مسيحية. فهل كان رضوخهم - في السابق - يستند إلى عدالة التعامل معهم كأهل ذمة تحت حكم إسلامي؟ وهـــل لأن هذا المبدأ كان يؤمن لهم امتيازات من حيث إنه يسمح لهم بممارسة طقوسهم وعـــباداتهم بحرية- نتساءل بلسانهم- هو دليل على عدالة الإسلام، ولهذا ارتضوا الخضوع لحكم المسلمين بالاقتناع وليس بحكم قوة الأمر الواقع؟

لم يكـــن مبدأ معاملة أهل الكتاب كأهل ذمة، كما نحسب، مبدأ دينياً بالمقدار الذي كان فيه جانب سياسي أيضاً؛ أما في جانبه السياسي فكان اتقاءً أو إلغاءً لصدام أو صراع محـــتمل مع المسيحيين من أهل الكتاب؛ أما لو كان مبدأ أهل الذمة دينياً لنظرنا إلى المسألة من زاوية احتمالين:

- **الاحتمال الأول**: أن يكون الإسلام خاتم الأديان السماوية وأكملها، فعليه أن يُلزِم أهل الكتاب من غير المسلمين بعقائده وتعاليمه، وآنئذ لا مبرر لمبدأ أهل الذمة.

- **الاحـــتمال الـــثاني**: أن يكون الإسلام معترفاً بالأديان السماوية، وبما يفرضه هذا الاعـــتراف مـــن قبول بحقوقهم في بناء دول مسيحية، وهذا الاحتمال يجعل من مبدأ أهل الذمة مبدأً اقتضته ظروف مرحلة التبشير الأولى، ولا مبرر له في المراحل اللاحقة.

فتعددية الأنظمة الدينية لجميع الأديان السماوية، إذاً، مسألة مشروعة ومقبولة، وبالتالي فطموحـــات المسيحيين في بناء أنظمة مسيحية يجب أن لا تتعارض مع طموحات المسلمين دينياً.

لكل هذا نرى أن محاكمة المسيحيين على قاعدة عدائهم للقومية العربية، إذا ما فكروا في بناء نظام مسيحي، هي محاكمة غير عادلة، وإلا كان من الواجب أن نحاكم المسلمين إذا كانوا أقليات في داخل دولة ذات نظام مسيحي في حالة إذا ما فكروا أو أقدموا على بناء دولة إسلامية.

فطلـــباً للعـــدل والمساواة، وحيث إن الإسلام يَعِدُّ كل من يعتنق ديناً سماوياً من أهل الذمـــة، وحيث إن للأديان السماوية رسالات لا شك بشرعيتها وشرعية اتجاهاتها في بناء أنظمة دينية إذا كان غيرها من الأديان الأخرى يعمل للغاية ذاتها. ولكن هيهات أن ينجح هذا التصور للعدالة لأن الدولة الواحدة المتعددة الطوائف ستتجزّأ إلى عدد من الأوطان/

الـــدول يعادل عدد الطوائف فيها.فما هو العمل، إذاً، في ظل التداخل الطائفي الواسع، نسبياً، في الدول العربية عامة وفي لبنان خاصة ؟

تـــأتي فرضـــية بناء أنظمة علمانية على رأس الأولويات الضرورية للخروج من أنفاق تعقـــيدات المسائل/الإشكاليات التي سنواجهها بسبب بناء الأنظمة الدينية في ظل التداخل السكاني، الشديد التعقيد، للطوائف الدينية.ولن يكون التفكير سهلاً بمثل هذه الفرضية إذا لم تتنازل كل الطوائف عن أحلامها وآمالها في بناء كيانات دينية ذاتية.

في بدايـــة عهـــد الانتداب الفرنسي، ساعد عدم وجود مشروع سياسي توحيدي بين اللبنانيين، والذي سبقته هيمنة مركزية إسلامية عثمانية، على إظهار الاتجاهات المسيحية المنفتحة تجاه بناء وطن مسيحي، أو أقله احتلال مواقع القوة السياسية في داخل نظام لبناني مســـتقل، وقد توفّرت لها فرصة تاريخية ظهرت بصورة الانتداب الفرنسي، وهذا ما كان يتعارض مع مصلحة المسلمين السياسية.فتحولت الهيمنة الإسلامية إلى هيمنة مسيحية.

قَلَـــبَ هذا التحول موازين كثيرة، وفي الموازين الجديدة ابتدأ المسيحيون يأخذون من جـــرف المسلمين، ووجد المسلمون أنفسهم يخسرون الكثير من امتيازاتهم السابقة، فكان هذا سبباً دفع بهم إلى اختيار المقاومة والمعارضة ولكن إلى حين؛ عاد بعده المسلمون إلى القـــبول بالأمر الواقع، وأخذوا يعملون- في سبيل التقليل من الخسائر السياسية- للحصول على توازن بينهم وبين المسيحيين. فمن هنا تميَّزت مرحلة ما بعد الاتفاق اللبناني- الفرنسي الذي عقد في العام ١٩٣٦م بالصراع في سبيل تحقيق التوازن الطائفي على صعيد السلطة.

هـــل كان هذا الصراع هوالوجه الوحيد ؟ بمعنى: هل كانت المواقف المشدودة تجاه الوحـــدة مع سوريا، أوتجاه الوحدة العربية، على الرغم من محاولات ربطها بالإسلام، من دون تأثيرات على الاتجاهات العقائدية القومية ؟

أصـــبح لبـــنان، بتـــياراته السياسية وطوائفه المتعددة، في مواجهة حقبة تاريخية تتميَّز بالتحول الجذري في الاتجاهات السياسية السابقة، وكان من أبرزها اتجاهان:

- أولهما التحول المسيحي الجاد في بناء لبنان مستقل مرتبط مع فرنسا نتيجة توافق المصالح الفرنسية مع مصالح البورجوازية التجارية المتمركزة في لبنان الكبير.

- أمـــا الثاني فقد ولّده الفراغ الذي تركه انتهاء الحكم العثماني على واقع المسلمين بشكل عام، والسُنَّة منهم بشكل خاص.كان الحكم العثماني يمثل مركز القرار الذي يتوافق مع معتقداتهم الدينية. لذلك كان أمام الطائفة السنية أن تلجأ للتفتيش عن بديل يضمن لها مصالحها ويحقق طموحاتها، لكن هذا البديل لم يكن يتمثل في الاتجاه الداعي إلى استقلال لبـــنان المنفصل عن محيطه العربي. فلم يكن أمامها سوى أن تلجأ إلى بديل يتناسب مع توجهاتها على أن يحوز على شرطين: تراثي- إسلامي، وقومي عربي.

كـــان ارتباط هذا الاتجاه بالإسلام من جهة، وارتباطه بالعروبة التي لم تكن تعني، في ذلك الوقت سوى وجهها الإسلامي من جهة أخرى، سبباً في ردود الفعل السلبية ضدها مـــن قبل المسيحيين عامة والموارنة خاصة، ومن أهم ردود فعلهم كان إظهارهم المزيد من الإصرار على الاستقواء بالدول الغربية عامة وفرنسا خاصة.

ولكـــن، من جهة أخرى، كان للاتجاه العربي- الإسلامي انعكاسات وتأثير في صياغة الـــنظرية القومـــية العربية في المراحل اللاحقة، بحيث ابتدأت النظرية القومية العربية تأخذ أبعادهـــا النظرية الموضوعية عندما أصبح الجانب الإنساني فيها هو الأبرز بالإضافة إلى مضمونها العلماني، ونحسب أنها أصبحت أكثر قبولاً وأقل رهبة عند المسيحيين مما كانت تثيره اتجاهاتها النظرية والعملية السابقة.

المـــرحلة الثانـــية:تكوين لبنان القطري (١٣/١٠/١٩٣٦م إلى ٢٣/١٠/١٩٤٣م):

نشأت في عهد الانتداب اتجاهات تنادي بالتحرر والاستقلال الوطني والقومي؛ وسبق التنظير أية حالة تنظيمية؛ وكانت الثلاثينات من القرن ال٢٠م بداية لتأسيس البنى التنظيمية؛ وتمثلـــت تلك الاتجاهات في : عصبة العمل القومي، القوميون العرب، زكي الأرسوزي، ميشيل عفلق، ساطع الحصري...الخ[1].

أما في لبنان، وبعد أن تحول دعاة الوحدة مع سوريا للعمل إلى داخل الصيغة الفكرية القطرية، وبعد أن انغمس التياران الإسلامي والمسيحي في الصراع حول حقوق الطوائف، تأســـست في لبـــنان أحـــزاب سياسية ومنظمات شبه عسكرية، كردَّات فعل متبادلة بين الطوائـــف؛ وامـــتازت بـــبرامج محـــددة وتنظيم فعَّال واسع الانتشار، وبحماس أعضائها واستقطاب الشبان النشيطين، على نقيض الطبقة القديمة من السياسيين المحليين التقليديين.

ولـــدت تلك الأحزاب وجاءت لتلبي حاجة نفسية عند الشبان، وكان التنافس حاداً فيما بينها. وتميَّزت بروح المعاصرة، والاحتجاج على نواقص الحكم ونواقص السياسيين، والوقوف ضد الخضوع وضد الجيل القديم. وكان منها: الحزب الشيوعي الذي تأسس في العـــام ١٩٢٢م، وكان حزباً غير طائفي؛ ومثله الحزب السوري القومي الاجتماعي الذي تأســـس في العـــام ١٩٣٢م. أما حزب الكتائب اللبنانية فهوحزب ماروني تأسس في العام ١٩٣٦م؛ ونشأت منظمة النجادة، كحزب سني، في أوائل العام ١٩٣٧م[2].

---

(١) حنـــا، عبـــدالله: م . س :ص ٨٠- ٩٢.

(٢) لونغريـــغ، ستيفن هــــ: م . س :ص ٢٨٣.

ولا بــد مــن التأكيد، وعلى الرغم من وجود البذور الطائفية كأساس للتفرقة بين اللبنانــيين، أن الانتداب الفرنسي، وعلى غرار السياسة العثمانية - سابقاً- كثيراً ما ظهر "عنصــراً للتفرقة، وكان من الطبيعي أن تلوذ به طوائف وتعارضه أخرى معارضة شديدة، وقد نال الكيان اللبناني نفسه جزءاً من نتائج هذا الانقسام"[١].

رضخ الداعون إلى وحدة عربية للأمر الواقع وانخرطوا في بناء الكيان القطري اللبناني، وانتقلت حالات الصراع إلى تحديد مضامين الحقوق والمكتسبات الطائفية. فجاءت الحرب العالمــية الثانية لتشكل -بالنسبة للبنانيين- محطة استرخاء سياسي، فلم تبرز فيها نشاطات مهمــة، واســتمر الجمود حتى ٢١ أيلول/سبتمبر من العام ١٩٤٣م، عندما فاز بشارة الخــوري برئاسة الجمهورية، حيث طلبت الحكومة التي يرأسها رياض الصلح بفتح باب المفاوضــات مع فرنسا لتعديل الدستور، وإنهاء الانتداب، عن طريق إلغاء قيوده ؛ فشكّل هذا الطلب أول نقلة نوعية في الحركة السياسية اللبنانية؛ وجاءت لتفتح معركة الاستقلال السياسي بين لبنان والانتداب الفرنسي[٢].

اســتطاعت الحكومة اللبنانية بعد شدٍّ وجذب مع سلطات الانتداب الفرنسي أن تحقق الاستقلال السياسي للجمهورية اللبنانية في ١٩٤٣/١١/٢٢م.

أمــا القــاعدة التسووية فتمَّت على قاعدة الميثاق الوطني غير المكتوب، الذي تضمَّن تنازلات متبادلة بين المسلمين والمسيحيين، بحيث يتنازل المسلمون عن مطلب الوحدة مع سوريا، بينما يتنازل المسيحيون عن مطلب الحماية الأجنبية.

راعــت تلك التسوية جانب الخوف الآتي من العمق المسيحي في الغرب، ومن العمق الإســلامي الآتي مــن العرب؛ فيكون الطرفان قد ساويا بين متناقضين: القومي العربي والأطماع الأجنبية؛ فلا شك أن تلك التسوية كانت نتيجة للمقدمات الخاطئة القائمة على التسويات الطائفية التي تعمَّقت في سياق تاريخي سلبي طويل.

---

(١) قربــان، د. ملحم: م . س :ص١٨٧.

(٢) قربــان، د. ملحم: م . س :ص١٨٨.

IV- اتجاهات الشيعة الفكرية والسياسية في مرحلة الانتداب الفرنسي.

١- الشـــيعة في المرحلة الانتقالية: دعوة للوحدة مع سوريا ومقاومة للانتداب:

في تلـــك المـــرحلة الرمادية، التي فصلت بين محطة انتهاء الحكم العثماني وبداية مرحلة الانتداب الفرنسي، كان العرب، بشكل عام واللبنانيون بشكل خاص، يعملون- بناء على وعود من الدول الأوروبية- على أساسٍ أن مرحلة الاستقلال قادمة لا ريب فيها، ولكنها اتَّضحت- فيما بعد- أنها كانت وعوداً كاذبة.

وعـــلى الرغم من أن هذا الحلم لم يتحقق، لكنه ظلّ قائماً نظرياً على اتجاهات سياسية وحدوية، حدها الأدنى وحدة الهلال الخصيب وحدها الأقصى وحدة عربية شاملة، وكانت المفاهيم الوحدوية تتراوح بين التفكير ببناء وحدة عربية ذات مضمون إسلامي والتي كانت تلقـــى تأييداً واسعاً في الأوساط الإسلامية، وبين التفكير ببناء وحدة عربية ذات مضمون علماني والتي لم تكن، حتى حدود تلك المرحلة، واضحة مضموناً وأهدافا.

فـــأين كانت مواقف الشيعة في لبنان من تلك الأحلام الوحدوية السياسية المطروحة على المستوى القومي العربي الإسلامي، والوطني اللبناني القطري؟

أ- الشيعة في لبنان يؤيِّدون الوحدة مع سوريا:

كان المضمون الوحدوي، كما في اتجاهه العربي- الإسلامي، يستقطب أكثرية الشيعة في لبـــنان، فـــاندفعوا في تأييد الشعار الوحدوي بأحاسيس وجدانية، وراحوا يعملون من داخل الحركة الوحدوية وبأساليبها. ولهذا عندما أُعْلنَت الحكومة العربية الأولى في دمشق لاقت تأييداً في أكثر المناطق اللبنانية، ومن ضمنها جبلَ عامل.

كان من أبرز مظاهر التأييد الشيعي، في المراحل الأولى، الرد على استفتاء لجنة كينغ- كراين في العام ١٩١٩م، الذي كان المقصود منه تحديد صفة المنتدب وجنسيته. حينذاك كلّـــف الوفـــد الإسلامي، الذي كان يضم مائة عضو، إثنين من أعضائه كي ينقلا موقف سكان جبل عامل من الانتداب، فكانت مواقف الوفد تتضمن طلباً باستقلال سوريا الناجز بعهدة الأمير فيصل، ورفض الانتداب الفرنسي[١]. أعاد شيعة جبل عامل تأكيد موقفهم هـــذا في مؤتمر الحجير الذي عُقِدَ في ٢٤ نيسان/أبريل من العام ١٩٢٠م، والذي تضاربت

---

(١) ســـعد، حسن محمد: م . س :ص ص٨١- ٨٦.

الآراء حول أسباب انعقاده، وقد صدرت عنه القرارات التالية:"إن المؤتمرين قرروا بالإجماع انضمامهم للوحدة السورية، والمناداة بجلالة الملك فيصل ملكاً على سوريا، ورفض الدخول تحت حماية أو انتداب الفرنسيين"[1].

كانـــت قرارات المؤتمر تُعبِّر عن الشعور العام بالانحياز إلى جانب الدعوة الوحدوية مع سوريا.وفي هذا الصدد تجدر الإشارة إلى أن الذين حضروا المؤتمر من الشيعة العامليين كانوا نخــباً تمـــثِّل جميع الاتجاهات السياسية والاجتماعية السائدة آنذاك من الزعماء السياسيين ورجال الدين والأدباء والمفكرين وقادة العصابات.

لم تكن وحدة الموقف في مؤتمر الحجير نابعة من عمق الوعي بالهدف الوحدوي، أو وحدة في الرؤية لمضامينه، وإنما كانت تعود- كما نحسب- إلى خلفيات متعددة:

فرجال الفكر والأدب منهم، على الرغم من ندرتهم وقلة تأثيرهم، كانت لهم تجربتهم السابقة المتمثلة بصدق قناعتهم الواعية نسبياً بالأهداف الوحدوية من خلال تبلور أفكارهم نتـيجة انخراطهم في مجمل الحركة السياسية الإصلاحية منذ بدء تأسيس الجمعيات الأدبية، مـــثل: فرع الجمعية العربية الفتاة في النبطية، التي تأسست في العام ١٩٠٨م=١٣٢٦هـــ؛ وبســـبب اشـــتراكهم في مؤتمـــر باريس في العام ١٩١٣م؛ وانفتاحهم على آفاق النهضة الفكرية التي طالت البلاد السورية ومنها لبنان.

وبســـبب من رمادية المرحلة الانتقالية، لم تكن الاتجاهات السياسية واضحة، بمعنى أي منهما سيكتب له النجاح: الوحدة مع سوريا، أو سلطة الانتداب الفرنسي، كانت مواقف **الزعامات التقليدية** متذبذبة- في معظم الأحيان- فهي تنحاز إلى الجانب الذي يضمن لها مصـــالحها. أمـــا السبب الذي دفعها إلى تأييد الوحدة مع سوريا، في بداية الأمر، لم يكن لقناعة وحدوية واعية، وإنما انبهاراً بالرياح الوحدوية، التي هبَّت تأييداً شبه شامل من معظم القوى الإسلامية وكثير من القوى المسيحية.

---

(١) - يـــرد محمد جابر آل صفا أسباب انعقاد المؤتمر إلى استفحال أمر العصابات المسلحة الذي دفع كامل بك الأسعد إلى الدعوة لعقده في ســـبيل بحث هذا الأمر (راجع، محمد جابر آل صفا: م . س :ص٢٢٦). - بينما يردها الياس صادر إلى بحث الدعوة الموجهة من قيادة الثورة العربية لتحديد موقف جبل عامل من الحكومة العربية في دمشق .

- **من أبرز الذين حضروا المؤتمر :**
- **مـــن رجال الدين: السادة:** عبد الحسين شرف الدين، عبد الحسين نور الدين، عبد الحسين محمود. **والمشايخ:** حسين مغنية، موسى قبلان، يوسف آل فقيه، حبيب مغنية، حسن سليمان.
- **مـــن الزعماء السياسيين:** كامل الأسعد، عبد اللطيف الأسعد، محمد التامر، محمود الفضل، محمد الفضل، إسماعيل الخليل، عبد الحسين بزي، خليل العبدالله، سعد الدين فرحات، توفيق حلاوة، محمود مراد، حسن مهنا.
- **من الأدباء والمفكرين:** الشيخ أحمد رضا، سليمان ضاهر، محمد جابر آل صفا، محمد علي الحوماني.
- **من قادة العصابات:** صادق الحمزة، أدهم خنجر، محمود بزي.

(نقلاً عن غسان الشيخ علي:"السلطة السياسية في جبل عامل بعد سنة ١٩٢٠"(١٠١- ١٠٨): **مجلة الباحث:** السنة الرابعة: (العددان ٢١/٢٠):ص ص١٠٢- ١٠٣).

قـــاد التناقض في المنطلقات والاتجاهات بين شتى النخب الشيعية في جبل عامل إلى صـــراع فيما بينها، فصبَّت نتائجه -فيما بعد- لصالح الزعماء التقليديين، لأن تيار الأدباء والمفكرين لم تكن له جذور عميقة في البيئة الاجتماعية لسكان جبل عامل [١].

لم يقـــف الأمـــر عند حدود التأييد للوحدة مع سوريا، فحسب، وإنما جاءت مظاهر الرفض الشعبي والنخبوي للانتداب الفرنسي لتدعمها أيضاً. فما هي مظاهرها ؟

ب- المقاومة الشيعية ضد الانتداب الفرنسي:

تحوَّلت مظاهر الرفض السياسي ضد الانتداب الفرنسي إلى أعمال فعلية، إذ ذاك وُزِّعَـــت عشرات الإعلانات والمناشير في كل مكان في النبطية، وكانت تحضُّ الناس على مقاومـــة الفرنسيين وطردهم من ربوع جبل عامل والدعوة إلى رفع الراية العربية؛ لهذا تألّفت عصابات في الداخل لمقاومة موظفي الحكومة، وتحضُّ الأهالي على الامتناع عن دفع الضـــرائب؛ وكانت من نتائج ذلك أن عمَّت الفوضى واختلَّ الأمن، وقامت العصابات بالعديد من العمليات ضدَّ جنود الاحتلال الفرنسي، كما حصل بالقرب من مزرعة المصيلح وجســـر الخـــردلة وجـــبل رياق قرب المطلّة، وكذلك في جديدة مرجعيون[٢]. وكانت للعصابات المذكورة اتصالات مع الزعماء السوريين ومنهم سلطان باشا الأطرش[٣].

لم يكـــن بين العصابات أي تنسيق لكنها كانت "تحمل في أيديولوجيتها مبدأ مقاومة الاحتلال الفرنسي ومن يتعاون معه، فإنها وقعت في الفوضى لأنها لم تمتلك رؤية واضحة لمهامهـــا وأشكال أعمالها المرحلية، فكانت كل فرقة تطبِّق أعمالها بشكل مزاجي...لعدم وضـــوح الـــرؤية السياسية لظروف ذاتية تنحصر في أن أغلب رجالاتها كانوا أميين لا يملكون بعد النظر في أمور مصيرية؛ لذلك كان من الصعب ترسيخ قاعدتها الشعبية من ناحـــية، ومـــن ناحية أخرى كان من الصعب ضبط العناصر. فازدادت أعمال الفوضى، وأعمال السلب والنهب وقتل الأبرياء"[٤].

أُطلقَـــت على مظاهر الرفض والمقاومة ضد الانتداب أكثر من تسمية، منها : الثوار، والعصابات. فبعضها حمل مضمون الثورة، وبعضها الآخر حمل المضمون السلبي لسبب ما كان يرتكبه رجالاته من أعمال فوضوية، خاصة وأن هذا العمل كان امتداداً لأعمال العصابات في أواخر العهد العثماني.

---

(١) الشيخ علي، غسان: م . س :ص ١٠٢.

(٢) آل صفا، محمد جابر: م . س :ص ص٢٢٧- ٢٢٩.

(٣) فرحـــات، هاني: م . س :ص ٥٢.

(٤) سعد، حسن محمد: م . س :ص ص١٠٠- ١٠٤. أما أهم الفرق المسلّحة فهي: فرقة صادق الحمزة، فرقة أدهم خنجر، فرقة محمود الأحمد بزي. وكان يساندها فرق الحولة والجولان، وأهمها فرقة محمود الفاعور. (راجع: م . ن : ص ص ٩٦- ١٠٠).

وعلى الرغم من تعدد تسميات مظاهر الرفض والمقاومة فهناك تسمية أقرب إلى الواقع، وهي "التيارات والتنظيمات المسلحة"، التي كانت تحاول سحب القرار من أيدي السياسيين، ولكنها بقيت عاجزة عن ممارسة العمل السياسي المنظم، الذي بإمكانه أن يغيّر الاتجاهات التي كانت سائدة[1].

ج- الانتداب الفرنسي يقود حملة ضد الرافضين والمقاومين:

كانت مواقف الرفض التي ظهرت في جبل عامل تشكل خيبة أمل كبيرة لفرنسا التي كانت تراهن، لتثبيت مواقعها في سوريا، على العناصر الإسلامية غير السنية، ظناً منها أنهم كانوا من المضطهدين إبّان العهد التركي[2]. وظهرت خيبة الأمل الفرنسية من خلال ردود فعلها، التي ترجمتها على الأرض، وعلى خطين إثنين: سياسي وعسكري.

أما الخط السياسي فقد ترجمته سلطات الانتداب بحركة اتجاه متنفذي جبل عامل من رجال دين وسياسيين، فاستعملت معهم وسائل الترهيب والترغيب في سبيل الحصول على تواقيعهم لتثبيت سيطرتها، فحصلت على نتائج إيجابية من خلال اجتماع عقده الجنرال غورو في العام ١٩٢٠م مع وفد ضمَّ أكثر من خمسين شخصية سياسية ودينية من جبل عامل. و لم يقتصر الأمر على هذا الحد، وإنما شُكّل وفد آخر من جبل عامل أعطى أعضاؤه وعداً للجنرال غورو بأن يؤيدوا طلب إلحاقه بلبنان الكبير. ومن الملاحظ أن بعض الزعامات الدينية والسياسية، التي قررت الانضمام إلى الثورة العربية وأعلنت تأييدها مطلب الوحدة مع سوريا، هي ذاتها التي ترأست الوفود لمقابلة الجنرال غورو، وأعلنت بين يديه تأييدها ضم جبل عامل إلى دولة لبنان الكبير[3]. يعود السبب في رضوخ بعض الشيعة لإرادة سلطات الانتداب - كما نحسب- إلى غياب أي مشروع سياسي شيعي واضح في مرحلة الفراغ السياسي الذي تركه سقوط الحكم العثماني.وفي هذا الجانب تساوت كل الأطراف اللبنانية الدينية منها أو الزمنية.

لجأت سلطات الانتداب الفرنسي إلى استخدام الأسلوب العسكري بعد أن حصلت على تأييد عدد كبير من الزعامات السياسية والدينية، ولهذا فقد لجأت إلى وسيلتين عسكريتين للقضاء على أي تمرد: الأولى، تسليحها أهل القرى المسيحية؛ أما الثانية، فهي قيامها بتجريد حملة عسكرية لملاحقة التنظيمات المسلحة.

---

(١) الشيخ علي، غسان: م . س : ص١٠١.

(٢) سعد، حسن محمد: م . س : ص ٨٦.

(٣) - ضمَّ الوفد الأول كلاً من: كامل الأسعد، والسيد عبد الحسين شرف الدين، والشيخ يوسف الفقيه.

- أما الوفد الثاني فقد ضمَّ الشيخ عبد الحسين صادق، ومحمود الفضل وفضل الفضل.

(راجع، غسان الشيخ علي: م . س : ص ص١٠٣- ١٠٥).

أخـذ الفرنسيون يحرّضون أهل القرى المسيحية في جبل عامل لمناوأة الشيعة، وتحت شعار أنّ الأجانب وُجدوا لحماية المسيحيين أخذوا يسلحونهم بالبنادق، ويدفعونهم للتحرُّش بجيرانهم، وإذكاء نار التَعصُّب، مما شكّل سبباً للصدام المسلّح بين المسيحيين والشيعة.وقامت القوات الفرنسية، أيضاً، بتجريد حملة ضد التنظيمات المسلّحة في ٥ أيار/مايو من العام ١٩٢٠م؛ ولكن الحملة لم تستطع أن تحقق أهدافها، بل أحدثت تدميراً وإحراقاً في القرى الـتي دخلتها، وفرضت غرامات أرهقت المواطنين. من جرّاء ذلك قصد فريق من أعيان الشـيعة الجنرال غورو في بيروت لتقديم شكوى إليه ضد هذه التجاوزات، ولكن الجنرال رفض مقابلة الوفد[1].

بالإضافة إلى عمل الفرنسيين على تطبيع الوضعين العسكري والسياسي، بشكل مباشر، في جـبل عـامل، فإن القوات الفرنسية –من جهة أخرى–كانت تعمل على إخماد ثورة الـدروز، التي كانت، بدورها، تؤثّر على استمرارية التحريض في جبل عامل.وبعد إيقاف زحف الدروز باتجاه مرجعيون في ١٩٢٥/١١/٢٤م، أعلن دروز لبنان، في منتصف كانون الأول/ديسمبر، ولاءهم للحكومة الشرعية. حينئذ اطمأنّ المسيحيون وعادوا إلى قراهم. أما الشـيعة فقـد أصـمُّوا آذانهم –منذ ذلك التاريخ– عن الدعوة إلى التضامن مع الثوار؛ حينـئذ كافـأ الفرنسيون الشيعة بإصدار نظام أساسي للبنان يتضمَّن – للمرة الأولى– اعترافاً رَسمياً بالمذهب الشيعي الجعفري، وبوضعية الشيعة كملّة. أما في ربيع العام ١٩٢٦ م، وبعـد إخضـاع منطقة جبل الشيخ الشمالية،لجأت قوات الانتداب الفرنسي إلى نزع السـلاح مـن قرى جبل لبنان وفرض غرامات في صورة بنادق، وهذا ما أحدث ضيقاً شديداً، ولكن جنوب لبنان أصبح آمناً[2].

حُسِمَت الخيارات، أخيراً، على ساحة لبنان الكبير لمصلحة الاتجاه الداعي لاستقلال لبنان تحت الحماية الفرنسية؛ وكان ذلك نتيجة عوامل عديدة:

– ضمور حجم الاتجاهات السياسية الوحدوية بفعل إحكام القبضة الفرنسية، من بعد أن اسـتطاعت السـيطرة على الوضع الرافض والمقاوم في سوريا، مما سمح لها باحتواء الطوائف اللبنانية (الشيعة والدروز)، وإضعاف أية دعوة معارضة للمشروع الفرنسي.

– كان لنجاح الحملة المضادة في سوريا، من خلال إخماد حركات التمرد، إنعكاسات على الوضع المقاوم في لبنان. وكان ضبط الأمور فيه يُكمِّل ضبط الأوضاع في سوريا عبر تصـفية المقاومـة في ميسلون، وضرب امتداداتها في قرى حوران، وكانت خسارة معركة

---

(١) آل صفا، محمد جابر: م . س :ص ص٢٢٧– ٢٢٩.

(٢) لونغريـغ، ستيفن هـ: م . س :ص ص٢٠٧– ٢١٣.

ميسلون صدمة عنيفة بالنسبة للحركة العربية الناشئة وقواها الجماهيرية في لبنان، وخاصة في الأوساط الإسلامية في المناطق المُلْحَقّة بلبنان (١).

- حُسِمَت الخيارات الداخلية للقيادات السياسية والدينية في جبل عامل، نتيجة تذبذب مواقف معظَم تلك القيادات، لصالح الاتجاه الداعي إلى ضمٍّ جبل عامل إلى لبنان الكبير.

- ضعف التأثير الشعبي والسياسي لنخب المفكرين والأدباء، وضعف التأثير العسكري والسياسي للتنظيمات المسلّحة، التي سرعان ما سيطرت عليها من قبل سلطات الانتداب.

هكذا انتهت المرحلة الانتقالية لصالح مشروع بناء لبنان الكبير، الذي يعني في ما يعنيه، نجاح خطة التجزئة القومية. وقد عكس هذا النجاح نفسه على تغيير الاتجاهات السياسية التي كانت سائدة قبله.

ففي جبل عامل، أحدث نجاح المشروع تغييرات في الاتجاهات والبنى السياسية، ففي نجاحه انتكاسة للاتجاهات القومية والوحدوية على الرغم من ضعف بنية الدعاة لها، وقد أدّى إلى استبعاد النخب التي تحمل هذه الاتجاهات عن مواقع السلطة في مؤسسات الكيان الجديد؛ بينما كان، في الطرف المقابل، استنهاضاً لدور القيادات التقليدية، السياسية والدينية، والتي عُرِفَت بمواقفها واتجاهاتها المتذبذبة، تلك القيادات كانت على قياس الوضع السياسي الذي فرضه الوجود الفرنسي. لكن النتائج المذكورة لم تكن تستطيع أن تقضي تماماً على الاتجاهات الأخرى، وإنما بقيت تشكل نواة سوف تتراكم كلما أخذت مثيلاتها في الأقطار العربية تنمو وتتقدم؛ وكانت من جانب آخر تؤدّي أدواراً تعبوية تخدم الحركة السياسية الشعبية الداخلية كلما كانت الظروف تسنح لها.

٢- الشيعة وتمركز الكيان اللبناني الجديد:

أ- تأطير الاتجاهات السياسية والاجتماعية: إذا كان الاضطهاد الذي تعرَّض له الشيعة في العهود السابقة ما زال ماثلاً في الأذهان، وكان حده الأدنى عدم الاعتراف بهم كملّة إسلامية، فإن اعتراف الانتداب الفرنسي بهم في دستور ٢٣ أيار/مايو، منذ العام ١٩٢٦م=١٣٤٤هـ، كان تحولاً نوعياً في تاريخ الشيعة السياسي؛ ولم يكن هذا التحول ليمرَّ من دون انعكاسات وتفاعلات نفسية واجتماعية وسياسية طبعت وضع الشيعة الجديد، في عهد الانتداب الفرنسي، بسمات جديدة؛ وقبل أن نتكلم عنها كان لا بد من أن نستذكر ما كانت عليه الحالة النفسية- الاجتماعية للشيعة قبل الاعتراف بهم.

كان يتميَّز الواقع النفسي-الاجتماعي-الاقتصادي-السياسي للشيعة بالسمات التالية:

---

(١) كوثراني، د. وجيه: م . س :ص ص٣٤٨- ٣٤٩.

- **أولى هذه السمات:** كان الواقع الاجتماعي للطبقة الشيعية المسحوقة متَّسماً بالبؤس والفقر والأمية، وكان نتيجة لتخلف وسائل الإنتاج القائم على الزراعة المتخلفة، كمصدر اقتصـــادي وحيد الجانب؛ وتفشّي الأمية بينهم كان سبباً في بعدهم عن عوامل الحضارة الجديـــدة: علماً وثقافة سياسية واجتماعية.فكانت الطبقات المسحوقة اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً ومذهبياً مشدودة- نتيجة واقعها- إلى موقع الدونية النفسية- الاجتماعية.

وبفعـــل تربيـــتها العقائدية- المذهبية، التي تلزمها بتقليد من هو أعلم منها، وعادة ما يكـــون رجـــل الدين هو الشخص الأعلم؛ وبفعل شعورها بالدونية الاجتماعية نتيجة خضـــوعها للطـــبقات الاجتماعية الأعلى، من الذين أنعم الله عليهم بالثروة !!تولّد عندها شـــعور مركّب من الدونية النفسية- الاجتماعية- الدينية- الطبقية، تحوَّل إلى قيد نفسي- إجـــتماعي أدى بهـــا إلى أن تصبح منصاعة/ منقادة إلى من هو أكثر منها غنىً (رب لقمة العـــيش، بمفهوم الهيمنة الاقتصادية)، وانصياعها إلى من هو أكثر منها علماً وثقافة (الدونية العلمـــية)، وإلزامها دينياً بتقليد المجتهد/ رجل الدين، فكان من سلسلة الواجبات التي على الطـــبقة المســـحوقة أن تنقاد إلى أوامرها أن ثبتت في لا وعي الشيعي المسحوق أن يكون مـــنقاداً -بشكل أساسي- إلى زعيمين لا مردَّ لأوامرهما، وهما: الزعيم السياسي، والزعيم الديني.

- **أما السمة الثانية:** فهي مكتسبة في لا وعي الشيعي المسحوق من وجود طبقة مالكة لـــلأرض استطاعت أن تحسِّن وضعها التعليمي بسبب من غناها وقدرتها على دفع أجور المعلمين، فتصبح - في مثل هذا الواقع- مالكة لقوة الاقتصاد وقوة الأعلمية. فهي لمثل هذه الأسباب شكّلت، بالمعنى النفسي - الاجتماعي في المجتمعات المتخلفة، نموذجاً ينال احترام الآخرين من القاصرين اقتصادياً وثقافياً من أبناء هذا المجتمع.

جاء الاعتراف الفرنسي بالمذهب الشيعي كملّة إسلامية، حتى ولو كان اعترافاً نظرياً، ليفـــتح الأبواب أمام الطبقات المالكة لتؤدي دوراً سياسياً في الجمهورية الجديدة؛ وكان أبـــناء الطـــبقات الكادحة عاجزين- لأسباب ذاتية وموضوعية عن لعب أي دور مماثل، لكنها وإن كانت عاجزة سياسياً وثقافياً واقتصادياً إلا أنها أحست، نفسياً واجتماعياً، أنها أصبحت ذات قيمة بعد الاعتراف بالمذهب الشيعي، فهي على الأقل لم تعد ملاحقة أو مضطهدة بسبب انتمائها المذهبي، لأن الشيعي يشعر لأول مرة في حياته- أنه غير مضطر لأن يمـــارس التقـــية في سبيل الحفاظ على مذهبه من الاضطهاد والملاحقة. وكأني بموقف الشـــيعي، مهما كان انتماؤه الطبقي، في مثل تلك اللحظة أنه حقق نصراً مؤزراً لأن كل التضحيات التي قدمها آباؤه وأجداده منذ مئات السنين لم تذهب هدراً، فها هو الاعتراف بالمذهب يعيد للشيعي ثقته بمذهبه، ويعيد علاقته بثقافته التي تربى عليها أشد متانة من قبل،

فهو يكفيه - منذ اللحظة التي أعلن فيها الاعتراف بالمذهب- أنه يعيش من دون قلق أو خوف على نفسه وعلى مذهبه.

بناءً عليه، كان العقد النفسي- الاجتماعي- السياسي بين الطبقات المالكة/المستغلّة التي وصلت إلى كراسي السلطة باسم المذهب الشيعي، وبين جماهير الشيعة الشعبية، قائماً على ما يلي:

- حققت الطبقات المالكة ما تصبو إليه من هدف الوصول إلى السلطة، وأصبح من أهم همومها في المراحل اللاحقة أن تعمل في سبيل تقوية مواقعها السياسية- الاجتماعية؛ وكحد أدنى أن تحمي مصالحها مستندة إلى أنها تمثل- في السلطة- أبناء ملتها من الفقراء.

- أما الطبقات الفقيرة فأخذت تشعر أن لها سقفاً نفسياً (مذهبياً وليس طبقياً) في السلطة، وكانت تحسب أنه يشكّل حماية لها وسنداً تركن إليه في الدفاع عنها ضد أي مصدر للاضطهاد المذهبي، وهي التي - طالما- عانت منه كثيراً وما زالت تعاني من عقدها التاريخية : فمنهم من استمرت عنده عقدة الاضطهاد لأنه عانى من مرارتها بشكل مباشر، ومنهم من سمع عنها الشيء الكثير وتربّى على ما سمعه من المجتمع المحيط به.

كان الرباط النفسي- الاجتماعي، القائم على قاعدة الارتباط الوجداني المذهبي، سبباً في نجاح العائلات المالكة للأرض في الوصول إلى السلطة بتأييد وحماس شديدين من أبناء الطبقات الشيعية العامة من أبناء جبل عامل، وهو يفسّر السبب الذي حال دون وصول نخب المفكرين والأدباء لأنهم لا يمتلكون عامل القوة الاقتصادية/الثروة كعنصر جذب مهم للجائعين والمحتاجين والعاطلين عن العمل، فحاجتهم قد تُلبّى بما يمكن أن يقدّمه الأغنياء للفقراء من حسنات، أو بما يؤمنون للعاطلين عن العمل فرصة للعمل في أراضيهم، أو بما أصبحوا يمتلكون - بعد وصولهم للسلطة- من وعود في تأمين وظائف لهم في دوائر الدولة.

كانت حاجات المجتمع الشيعي ممثّلة بلقمة العيش، وحماية الوضع المعنوي الناشيء، وهل يمكن أن تكبر طموحات مجتمع يتميّز بالتخلف الثقافي والفكري والسياسي بأكثر من هذا ؟

أما الطبقات المالكة، وبعد وصولها إلى كراسي السلطة في عهد الانتداب الفرنسي، أصبح لها اتجاهاتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تتناسب مع المتغيرات الجديدة التي حصلت بعد الحرب العالمية الأولى، واتفاقية سايكس- بيكو، وظاهرة الانتداب السياسي - العسكري المباشر.فما هي تلك الاتجاهات التي ميّزت النخب الشيعية المالكة التي وصلت للسلطة؟

راحت سلطات الانتداب تنشئ المؤسسات الإدارية والسياسية لبناء الدولة الجديدة؛ وكان من أهم الاتجاهات التي كرّستها تلك السلطات في البناء السياسي للمؤسسات هو

واقــع فرض الطائفية السياسية بحيث صِيغَ في نصوص دستورية وقانونية؛ وكان من أهم النصوص، التي لها علاقة بهذا الموضوع، ما جاء في المادة التاسعة من الدستور الذي أُعْلِنَ في العـــام ١٩٢٦م، والتي أكّدت على طائفية الحقوق في توزيع المواقع السياسية والوظائفية. وكذلــك ما جاء في القرار ذي الرقم ٦٠ للعام ١٩٣٦م، الذي جاء ليكرِّس الطائفية من خلال اعترافه بالأحوال الشخصية المستقلة لكل طائفة.

بناءً على نظام التسويات الطائفية، أصبح للشيعة ممثلون عنهم في تلك المؤسسات؛ وأخذت العائلات الشيعية المالكة- طوال عهد الانتداب- تعمل على احتكار تمثيل الطائفة في دوائرها؛ فتصارع أبناء مختلف العائلات فيما بينهم إلى أن استقرَّ النفوذ السياسي في أيــدي نخبة محدودة منهم. ومن هذه النتائج اقتصر تمثيل الطائفة الشيعية على عدة عائلات مـــن جبل عامل والبقاع وكسروان؛ أما العائلات التي وصلت لعضوية المجالس النيابية (السلطة التشريعية) انتخاباً من قبل الشعب، أو اختياراً من قبل سلطات الانتداب، أو مثّلت الطائفـــة في الوزارات المتعاقبة (السلطة التنفيذية)، فهي:الأسعد، بيضون، الحسيني، حمادة، حيدر، الخليل، الزين، العبد الله، عسيران، الفضل[1]:

- عائـــلات الأسعد، حيدر، الفضل: إحتلّت كل منها المرتبة الأولى في تمثيل الطائفة الشيعية قبل مرحلة الاستقلال في المجالس النيابية، ونسبتها ١٣،٦٣%.
- عائلات حمادة وعسيران:ونسبة تمثيل كل منها ١١،٣٦%.
- عائلات الحسيني والزين:ونسبة تمثيل كل منها ٩،٠٩%.
- عائلة بيضون ٦،٨١%. والعبد الله ٤،٥٤%.

أما ترتيب تمثيل العائلات في الحكومات(السلطة التنفيذية)فكان حسب النسب التالية:

- المرتبة الأولى:عائلة الحسيني ونسبة تمثيلها ٣٨،٨٤%.
- المرتبة الثانية:عائلة حيدر ونسبة تمثيلها ٣١،٥٧%.
- المرتبة الثالثة:عائلة الأسعد ونسبة تمثيلها ١٥،٧٨%.
- المرتبة الرابعة:عائلة عسيران ونسبة تمثيلها ١٠،٥٢%.
- وأخـــــيراً:عائلة حمادة ونسبة تمثيلها ٥،٢٦ %.

وتجدر الإشارة إلى أن جميع هذه العائلات تنتمي إلى طبقة ملاّك الأراضي[2].

ويُلاحَظ أن طبقة السياسيين من العائلات المالكة كانت هي المستأثرة بالحكم طوال مرحلة عهد الانتداب، وقد استمرَّ أكثرها بعده.بينما لم تستطع النخب المثقفة، والتي وردت أسماؤهـــا في هوامـــش سابقة من هذا البحث، أن تصل إلى أي موقع سياسي. والأمر ذاته

---

(١) راجـــع، الملحق الرقم ٦، المأخوذ عن البيانات الوزارية: م . س.

(٢) راجع الملحق الرقم ٦.

ينطبق على الزعامات الدينية، فهي قد غابت عن المسرح السياسي، بأشخاصها مباشرة أو بمن يتحدَّر من عائلاتهم.

تخلّت الزعامات الدينية عن شعاراتها الوحدوية، وأخذت تدعو- في مجالسها الخاصة- إلى الحفاظ على الكيان اللبناني تحت شعارات العمل في سبيل حقوق الطائفة الشيعية، ومنها تأمين الخدمات للمناطق الشيعية، وخاصة جبل عامل. ولكن هذا الأمر لم يمنع حدوث صراعات بين الزعامات الدينية والزعامات السياسية من جهة، وحصول الصراعات بين الزعامات السياسية أنفسهم من جهة أخرى[1].

إن قبول الشيعة للاتجاه السياسي الاستقلالي للبنان تحت الحماية الفرنسية لم يكن يمثّل، تماماً، كل الاتجاهات الشيعية؛ فاستباقاً للمفاوضات اللبنانية - الفرنسية في العام ١٩٣٦م، وُجِّهت من مناطق النبطية وبنت جبيل وصور برقيات إلى اللجنة الدائمة في جنيف، وكانت أكثرية موقعي البرقيات من الذين عُرِفوا بتأييدهم ووقوفهم إلى جانب الدعوة القومية، أما البعض الآخر فممن لم تكن لهم علاقة بالنخب الممثلة للشيعة في مجلس النواب. ونُظِّمَت، أيضاً، تظاهرة في بنت جبيل، في ١٠ نيسان/ أبريل من العام ١٩٣٦م، رُفِعَت فيها شعارات إلغاء الاحتكارات والإصرار على طلب الوحدة مع سوريا [2].

لم تكن حركة المعارضة ذات فعالية في إحداث تغيير على الوضع القائم، وإنما شهدت تلك المرحلة مزيداً من تمركز الاتجاهات السياسية العاملة في داخل الكيان السياسي القائم. فأين كانت تنصبُّ الاهتمامات بدخول الشيعة إلى المؤسسات السياسية والإدارية؟

إن العودة إلى مناقشات النواب الشيعة للبيانات الوزارية-طوال مرحلة عهد الانتداب - تعطي وضوحاً ومؤشرات أساسية على نوعية الاتجاهات السياسية والاجتماعية التي كانت سائدة في تلك المرحلة. وبالعودة إلى محاضر جلسات مناقشة البيانات الوزارية وجدنا أن النواب الشيعة قد حصروا مناقشاتهم في الجوانب التالية:

- في الحقوق الشيعية العامة:

إستناداً إلى ما اعترف به دستور العام ١٩٢٦م من حقوق للطوائف، طالب النواب الشيعة، وساندهم آخرون من طوائف أخرى، بحقوق الطائفة الشيعية.

ففي مناقشة البيان الوزاري لحكومة بشارة الخوري، في ١٩٢٨/١/٥م، احتج النائب يوسف الزين على عدم تمثيل الطائفة الشيعية بوزير؛ وانسحب النائب صبري حمادة من

---

(١) ذياب، حسن: **تاريخ صور الاجتماعي (١٩٢٠- ١٩٤٣)**: دار الفارابي: بيروت: ١٩٨٨: ط١: ص ص ١٨١- ١٨٢.

(٢) شعيب، د. علي عبد المنعم: م . س :ص ص١٣٦- ١٤٠.

الجلسة احتجاجاً على ذلك؛ كما طالب النائب عبد اللطيف الأسعد بتأمين العدالة وإعطاء الشيعة حقوقهم منعاً لزيادة الصراخ والتظلّم[1].

وفي مناقشة البيان الوزاري لحكومة خير الدين الأحدب، في ١٩٣٧/١١/٩م، أكّد النائب أحمد الأسعد على الطلب من الحكومة بتطبيق العدالة بين الطوائف والمناطق أساساً لأعمالها[2].

أما في وزارة ١٩٣٩/١/٢٤م فقد ذكّر النائب رشيد بيضون ببادرة نواب الشيعة، التي حصلت في كانون الأول/ ديسمبر من العام ١٩٣٧م، عندما انسحبوا من الجلسة احتجاجاً على تناسي حقوق الطائفة الشيعية على الرغم من تلقيهم وعوداً كثيرة لم تُنَفَّذ. وقد ذكّر الوزارة بمضمون المادة السابعة من الدستور اللبناني، التي تنص على مساواة اللبنانيين بالحقوق والواجبات[3].

وتدعيماً لمواقف النواب الشيعة، فقد شدَّ أزرهم عدد من النواب من طوائف أخرى، كما فعل كل من النواب بترو طراد وجورج زوين وخالد شهاب في أثناء مناقشاتهم بيان وزارة ١٩٢٨/١/٥، فطالبوا الحكومة بالمحافظة على التوازن في تأمين حقوق مختلف الطوائف التي تتألّف منها الأمة؛ كما طالبوا الحكومة بأن تنظر نظراً مشفوعاً بعناية خاصة إلى الطائفة الشيعية لأنها محرومة من حقوقها، وهي حقوق لا ينكرها عليها أحد، وإنها أُصيبت بحيف كبير، والأولى بالوزارة أن تُنيلها حقها وترفع الحيف عنها[4].

لم يكن مجلس النواب اللبناني المنبر الوحيد الذي كان الشيعة يرفعون منه أصواتهم للمطالبة بحقوقهم، وإنما كانت هناك منابر أخرى كمثل ما حصل في أثناء اجتماع عُقِدَ في كفر رمان، في ١٩٣٣/٢/٢٤م، والذي التقى فيه عدد من علماء الدين الشيعة في منزل النائب يوسف الزين، بحضور محافظ صيدا ومستشاري صور ومرجعيون الفرنسيين، وطلب فيه أولئك العلماء " محافظة على كرامة الشيعة" من المفوض السامي أن يزور رئيس محكمة التمييز الجعفري أسوة بما فعله تجاه علماء الدروز والسنة[5].

كانت مطالبة النواب الشيعة بحقوق طائفتهم تستند إلى التذكير بنصوص الدستور، التي تنص على واجب الدولة أن تؤمِّن العدالة بين الطوائف؛ وقد لخَّصوا مطالبهم بإسناد حقيبة وزارية لنائب شيعي، وعلى الإصلاح في المناطق الشيعية، وعلى حفظ الحقوق المعنوية لرجال الدين الشيعة أسوة بغيرهم من رجال الدين في الطوائف الأخرى.

---

(١) راجع البيانات الوزارية (ج١): م . س : ص ص ١٠ و١١ و١٣.

(٢) م . ن : ص ٨٨.

(٣) م . ن : ص ص ١١٣- ١١٤.

(٤) م . ن : ص ص ١١- ١٢.

(٥) شعيب، د. علي عبد المنعم: م . س : ص ١١٦.

– على صعيـــد الإصـــلاح الإداري:

طالب النائب حسين الزين بإعادة النظر في الإصلاح الإداري لمنطقة جبل عامل، وذلك عبر توسيع الأقضية بإنشاء قضائي النبطية وتبنين توفيراً لنفقات السفر على المواطنين، وكسباً لوقتهم[1]. كما ذكّر النائب فضل الفضل بضرورة تحويل ناحية النبطية إلى قائمقامية تلبية للحاجات التجارية[2].

وطالـــب النائب حسين الزين بتوسيع المحاكم، التي كانت تتبع لمراكز الأقضية، توفيراً لوقت المواطنين ونفقات سفرهم[3].

وبسبب الغبن اللاحق بالشيعة في ملاك الوظائف العامة، عدَّدَ النائب حسين الزين، في جلســة مناقشة البيان الوزاري بتاريخ ١٩٢٧/٥/٥م، واقع الحرمان اللاحق بالشيعة، وقد فصَّل هذا الواقع كما يلي:

- حرمان الطائفة الشيعية من وجود أي مركز وظيفي لهم في مديريات الوزارات.
- حرمانها من الوظائف الرئيسة الكبرى.
- للشـــيعة مأمور واحد في وزارة المالية وبعض الجباة، بينما ليس لهم أي محاسب من بين أحد عشر محاسباً في الوزارة.
- ليس لهم أي مركز في البوسطة/ البريد والتلغراف والدوائر العقارية والجمارك.
- للشيعة كاتب واحد في وزارة الأشغال العامة.
- ولهم موظف صغير في ملاك وزارة الزراعة في الملحقات.
- ليس لهم أي موظف في وزارتي الصحة والعدل.
- أمـــا في الداخلـــية فللشيعة محافظ واحد، وبضعة أنفار في دائرة البوليس، وضابطان صغيران في دائرة الجندرمة/ الدرك.
- للشيعة حاجبان إثنان بين حجاب الدولة الثلاثمائية، وكذلك بين الكتبة[4].

ومـــن داخل السياق نفسه فقد طالب النائب أحمد الأسعد في أثناء مناقشته للبيان الوزاري، في ١٩٣٧/١١/٩م، بتطبيق مضمون المادة السادسة المكرَّرة من المعاهدة اللبنانية-الفرنسية، التي تضمن حقوق كل طائفة بوظائف الدولة ومنافعها، وطالب بإعطاء الطائفة الشيعية حقها في الوظائف[5].

---

(١) راجع **البيانات الوزارية** (م١): م . س : ص ٤٦.

(٢) م . ن : ص ٤٩.

(٣) م . ن : ص ٤٦.

(٤) م . ن : ص ٦.

(٥) م . ن : ص ٨٨.

أما في موضوع الضرائب فقد طالب كل من النائبين يوسف الزين وفضل الفضل بإلغاء ضريبة الأعشار لتخفيف الأعباء عن كاهل الفلاحين[1].

- على صعيد الخدمات العامة:

استأثر، باهتمام نواب الشيعة، وخاصة من بينهم النائب أحمد الأسعد، غياب الخدمات العامة عن جبل عامل، وخاصة فيما يتعلّق بمياه الشرب والطرقات ومراكز الاصطياف وزراعة التبغ، وما يتعلّق بهذه الزراعة من ضرورة التوزيع العادل للمساحات المرخّصة[2].

أما مشكلة التربية والتعليم، فقد استأثرت باهتمام أكثر من نائب شيعي، كما يظهر من خلال المناقشات؛ وقد طالب النائب يوسف الزين حكومة ١٩٢٩/١٠/٢٢م أن تهتمّ بالتعليم الرسمي لأسباب منها:

- كثرة عدد الأميين حيث "يوجد قرى كثيرة خالية من أحد يعرف القراءة والكتابة، وإذا حضر لهم تحرير يأخذونه لغير قرية".

- تطلب المدارس الخاصة رسوماً لا يستطيع القروي أن يتحمّلها [3].

أما النائب أحمد الأسعد فقد طالب، في أثناء مناقشة البيان الوزاري لحكومة ٩/ ١٩٣٧/١١م، بإنشاء المدارس لأنها مفقودة، بينما الأمية متفشية في أنحاء الجنوب[4].

بالإضافة إلى حركة النواب الشيعة في داخل المجلس النيابي، قام الاجتماع الذي عُقد في كفررمان -وقد أشرنا إليه سابقاً- بالمطالبة بتحسين الخدمات لمناطقهم: مثل فتح الطرقات، وزيادة عدد المدارس، وتعديل الضرائب، وزيادة عدد الوظائف للطائفة الشيعية[5].

هكذا جاءت الاتجاهات الإصلاحية عنواناً بارزاً ومتناسباً مع طبيعة المرحلة السياسية، التي كرّست المفهوم الطائفي- السياسي على مختلف المستويات؛ وأخذ هذا المفهوم يطبع المراحل اللاحقة بطابعه، شكلاً ومضموناً، فانحصر الاهتمام بالمسائل القطرية ذات الطابع الإصلاحي المطلبي على قاعدة حقوق الطوائف.

ب- الواقع الثقافي والتعليمي للشيعة:

إذا حسبنا أن العام ١٨٨٢م كان منطلقاً باتجاه تحديث المفهوم التعليمي والتربوي في جبل عامل، لكانت مرحلة الانتداب، التي يفصلها عن ذلك التاريخ أربعة عقود تقريباً،

---

(١) م. ن: ص ص ١٦ و٤٩.

(٢) م. ن: ص ٨٨.

(٣) م. ن: ص ٤٦.

(٤) م. ن: ص ٨٨.

(٥) شعيب، د. علي عبد المنعم: م. س: ص ص١١٣- ١١٦.

بداية لانطلاقة عدد من المثقفين الشيعة.لذا، فقد زخرت هذه المرحلة بالنتاج الأدبي، الذي كثيراً ما تضمَّن نقداً للوضع الاجتماعي المزري، وكذلك للظلم اللاحق بالطبقات الاجتماعــية الدنــيا؛ كما تضمَّنت الدعوة إلى طلب العلم، ونشطت حركة الشعر الذي تــناول المواضيع الوطنية: مثل الدعوة للوقوف في وجه الانتداب الفرنسي، والدعوة لنصرة القضية الفلسطينية، والتهجم على وعد بلفور... كما أنه تناول الواقع البرلماني.

كانت بداية العام ١٩٣٥م تمثل مرحلة التجديد، حيث جاء الإنتاج الأدبي متِّسماً بميزة الثورة على كل شيء في الأدب والاجتماع، فجاء النقد الاجتماعي لاذعاً في توجيهه، كما أنه يظهر الأسى على الشعب الفقير الذي تتجاذبه قوى الزعامة المتنافرة.

ترافقــت هذه المرحلة مع أحداث سياسية تمتدُّ جذورها إلى القومية والكرامة الوطنية، لــذا جــاء أدب تلك الفترة غنياً بالشعور القومي، الذي غذته قضية فلسطين؛ وجاء غنياً بالاعــتزاز بالوطنية والانتساب إلى لبنان؛ وتناول بالنقد الوضع البرلماني من جراء الوعود الكثيرة التي يطلقها ممثلو الشعب في الوقت الذي يتعذَّر عليهم الوفاء بهذه العهود[1].

إن المواقف التي كان يتخذها ممثلو الطائفة الشيعية في داخل المجلس، من مطالبة الدولة بــرفع الغــبن السياسي والاجتماعي اللاحق بالطائفة، تلتقي ظاهرياً مع الحركة الأدبية والفكــرية بمواقفهـــا، ولكن الثغرة التي تفصل الموقفين كانت تتمثل بأن الحركة السياسية كانت تنطلق من موقع المصالح الانتخابية. أما الحركة الأدبية والفكرية، فكانت تنطلق من المعاناة الواقعية أو الفكرية الإنسانية.

وكـــان يميز الحركة الفكرية الإنسانية أنها كانت تفترق عن الحركة السياسية، في تلك المــرحلة، بمـــا أثارتـــه من قضايا لها علاقة بالمصلحة القومية العربية بشكل عام، وبقضية فلسطين بشكل خاص؛ وبالقضايا الوطنية العامة، والمعاناة الشعبية الخاصة. وقد شكَّل هذا الجانب النواة التي تعمَّقت- فيما بعد- في الوجدان الشعبي للشيعة في المراحل اللاحقة.

إن تعمــيق الوجدان القومي والوطني عند القاعدة الشعبية، المشدودة إلى الأجواء السياســية الطائفــية والمطلبية الفئوية، لم يكن يتمُّ بشكل سريع بسبب انتشار الأمية التي شــكَّلت عائقاً مهماً في وجه الحركة الأدبية والفكرية والاجتماعية، وأسهمت في إبطاء عملية التحول والتغيير على شتى الصعد القومية والوطنية.

كانت مشكلة الأمية المتفشية في الأوساط الشعبية منظورة من قبل زعماء الشيعة؛ وقد عــبروا عن ذلك الواقع، بشكل مباشر، في مناقشاتهم في داخل المجلس النيابي. وعلى الرغم من هذه الحقيقة، وبأسلوب مكابر، حاول النائب حسين الزين أن يؤكدها في معرض نفيه

---

(١) مكــي، د. محمد كاظم: م . س : ص ص ٢٤٨- ٢٦٤.

لهـا عـندما عـبَّر مدافعاً عن الشيعة قائلاً : " هناك مبدأ راسخ في أذهان الكثيرين أن الكفاءة مفقودة عند الشيعة، وهذا ظن بغير محله"[1].

إن ما يعزِّز القول بانتشار الأمية في الأوساط الشيعية- إضافة إلى أقوال زعمائهم في جلسـات المجلس النيابي-الإحصائيات المتعلِّقة بالطلاب التي أُجريَت في مرحلة متقدمة من عمر الانتداب الفرنسي، أي في العام ١٩٣٩م.

إستناداً إلى تلك الإحصائيات يتبيَّن أن نسبة الطلاب الشيعة إلى مجموع الطلاب اللبنانـيين، في العام ١٩٣٩م، يبلغ أقل من ١٠ %، بينما نسبة السكان الشيعة – حسب إحصاء العام ١٩٣٢م- إلى سكان لبنان تبلغ ١٩،٦٣%.أما نسبة الطلاب المسلمين، على شـتى مذاهبهم، فهي ٢٧،٢٥ % إلى مجموع طلاب لبنان؛ بينما بلغت نسبة الطلاب المسـيحين ٧١،٢٧% ؛ ولـلمقارنة نجد أن نسبة الطلاب المسيحيين إلى مجموع سكان لبنان بلغت ١٣،١٨ %، بينما لم تتجاوز نسبة الطلاب المسلمين ال ٥،٠٤ %.

فالطلاب الشيعة، نسبة إلى سكان لبنان، لم يتجاوزوا ال٢،٠٢%، وإلى عدد السكان الشيعة بلغت نسبتهم ١٠،٣٣%، وإلى طلاب لبنان بلغت النسبة ١١،١٣% [2].

وتأكيداً لصحة ما يُقال عن انتشار الأمية في الأوساط الشيعية،جاء في تقرير للمفوضية

---

(١) راجع البيانات الوزاريـة (م١): م . س : ص ٦.

(٢) – سكان لبنان حسب إحصاء العام ١٩٣٢م:

الطائفـة	العـدد	النسبة المئويـة
– المسيحيـون	٣٩٢٥٤٤	٤٩،٩٧%
– المسلمـون	٣٨٣١٨٠	٤٨،٧٧%
الأقليـات	٩٨١٩	١،٢٥%
المجمـوع	٧٨٥٥٤٣	١٠٠%

أما عدد السكان الشيعة فقد بلغ ١٥٤٨٠٨ نسمة أي ما يعادل ال٤٠،٢٥% من مجموع المسلمين.

-راجع: فارس، هاني: **النزعات الطائفية في تاريخ لبنان الحديث**: الأهلية للنشر والتوزيع: بيروت: ١٩٨٠: د. ط: ص١٤٥.

– عـدد طلاب لبنان حسب إحصـاء العام ١٩٣٩م:

عـدد الطلاب المسيحيين	١٠٣٥٥٤	٧١،٢٧%
عـدد الطلاب المسلمين	٣٩٦٠٢	٢٧،٢٥%

أما الطلاب الشيعة فيبلغ عددهم : (٣٩٦٠٢×٤٠،٢٥)÷١٠٠=١٥٩٣٩ طالباً.فتكون نسبتهم إلى مجموع طلاب لبنان ١٠،٩٧ %.أما نسبتهم إلى السكان الشيعة فتبلغ ١٠،٣٣%.

– راجع، هاني فارس : م . ن : ص ص١٤٨– ١٤٩.

إذا حسـبنا أن الإحصـائيات المذكورة صادقة، والأرجح أنها صادقة لبعدها عن الخلفيات السياسية؛ وإذا كان ما يقال عن وجود تضليل في إحصائيات السكان- لأسباب سياسية- فإن نسبة الطلاب الشيعة إلى عدد سكان الشيعة ستتدنى حكماً عن ١٠،٣٣%، للأسباب التالية:

– كان عدد السكان الشيعة الفعلي في العام ١٩٣٢م أقل مما هوبالفعل، لكنه كان إحصاءً سياسياً.

– لا بد من أن عدد السكان الشيعة قد ازداد ما بين العامين ١٩٣٢م- عام الإحصاء السكاني- والعام ١٩٣٩م- عام الإحصاء الاطلابي.

الفرنســـية في بيروت مرفوع إلى عصبة الأمم المتحدة في جنيف، أن نسبة الأميين في لبنان من خلال إحصاء أُجريَ في العام ١٩٣٣م بلغت ٤٥ % بين السكان البالغين بينهم ٣٨% عند الذكور و٧١ % عند الإناث. وقد توزَّعت النسب عند الطوائف على الشكل التالي: ٨٣% عـــند الشيعة، ٦٦ % عند السنة، ٤٨ % عند الموارنة، ٣٩ % عند الكاثوليك؛ فعند مسيحيي جبل لبنان أقل نسبة من الأميين[١].

كان وجود المدارس في جبل عامل إسماً من دون مضمون، من حيث كفاءة المدرسين وقلتهم بالنسبة لعدد التلاميذ، إذ كان يشرف مدرس واحد، أحياناً، وفي غرفة واحدة، على أكثر من صف واحد [٢].

إذا حسبنا أن الإحصاءات الطلابية، في تلك المرحلة، لم تتجاوز مرحلة التعليم الثانوي، بالإضـــافة إلى قلـــة المدارس في القرى، لاستطعنا أن نفترض، في ظل انتشار الأمية وندرة الاختصـــاص، أن المجتمع العاملي حتى ذلك التاريخ لم يكن قد تحول حتى في جزء قليل منه إلى صف المجتمع المثقف.

لكـــن النخب المثقفة، من رجال دين ودنيا، اتجهت- في أثناء فترة الانتداب الفرنسي، إلى تأســـيس المنتديات والجمعيات الثقافية بشكل ملفت للنظر قياساً إلى انعدام هذا النشاط في أثناء الاحتلال العثماني، بحيث إن جبل عامل لم يعرف سوى جمعيتين إحداهما سنية[٣]. أمـــا بعـــد الانـــتداب فتأسست أكثر من خمس عشرة جمعية منذ العام١٩٢١م حتى العام ١٩٤٢م؛ ويلفـــت النظر أن بعض الزعماء الشيعة التقليديين قد انخرطوا- في أواخر عهد الانتداب- في تأسيس جمعيات لها الطابع الخيري[٤].

---

(١) شعـــيب، د. علي عبد المنعم: م . س :ص ٣٧.

(٢) م . ن : ص ٣٨.

(٣) الجمعـــيات الـــتي أُنشِئت في أواخر العهد العثماني، هي:جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية التي تأسست في النبطية في العام ١٨٩٩م-١٣١٧هـــ؛ وجمعية العلماء التي تأسست في العام ١٩١٠م-١٣٢٨هــ. (راجع، د. محمد كاظم مكي: م . : ص ص ٢١٢-٢١٣).

(٤) الجمعيات التي أُنشِئت في خلال عهد الانتداب الفرنسي، هي: جمعية العلماء العامليين (١٩٢٨م)، الجمعية الخيرية العاملية في صيدا (١٩٢١م)، الجمعـــية الخيريـــة العاملية الإسلامية (١٩٢٣م)، جمعية النهضة العاملية في النبطية (١٩٢٧م)،جمعية النهضة المرجعيونية (١٩٢٣م)، الجمعية الخيرية للشبيبة الإسلامية العاملية (١٩٢٨م)، جمعية الشبيبة العاملية النجفية (١٩٢٥م)، تأسست هذه الجمعية في العراق ثم أسست جمعية تابعة لها في لبنان باسم عصبة الأدب العاملي (١٩٣٥م)، جمعية النهضة العربية الهاشمية تأسست في الولايات المتحدة الأميريكية، الرابطة الأدبية العاملية (١٩٢٨م). (راجع، د. محمد كاظم مكي: م . س :ص ص٢١١- ٢١٦).

جمعـــية نشر العلم: أسسها السيد عبد الحسين شرف الدين في العام (١٩٣٠م)، الرابطة الأدبية العاملية (١٩٢٨م)، جمعية صور الخيرية (مطلع الثلاثينات)، الجمعية الخيرية الإسلامية:أسسها كاظم الخليل في العام (١٩٣٨م)، جمعية المجلس الإسلامي العاملي الأعلى:أسسها أحمد الأسعد في الطيبة في العام (١٩٤٢م). (راجع، حسن ذياب: م . س :ص ٥٦).

كانت سائر هذه الجمعيات تعتني بالعمران والتثقيف والتعليم على حد سواء، لأنها كانت مدفوعة برغبة الإصلاح والنهضة بمجتمع الجبل العاملي الخامل، وإنقاذه من الجهل والفقر، يحركها الشعور بالحرمان في أرضها، والنهضة القائمة في المناطق القريبة منها [1].

بعد أن استعرضنا مجمل الواقع الشيعي واتجاهاته السياسية، في أثناء مرحلة الانتداب الفرنسي، أصبحت الصورة- بشكل موجز- كما يأتي:

من بعد أن رفض الشيعة وجود الانتداب الفرنسي في مراحله الأولى، وأيدوا الوحدة مع سوريا- باستثناء العديد من ملاك الأراضي الشيعة- انخرطوا، أخيراً، وبأكثريتهم الساحقة في مشروع بناء دولة لبنان الكبير، باستثناء قلة منهم بقيت رافضة، واستمرت بالتحريض ضد الانتداب داعمة، بذلك، فئات إسلامية أخرى كانت ما زالت تبدي المقاومة والرفض، مستندة إلى حركة المقاومة التي كانت لا تزال مستمرة في سوريا.

وتميَّز الموقف الشيعي، بأكثريته المطلقة، في المساهمة ببناء الدولة الجديدة، على قاعدة تأمين العدالة في أثناء تطبيق نظام الطائفية السياسية القائم، بدوره، على:

- احتكار العائلات التقليدية تمثيل الطائفة الشيعية في جميع مؤسسات الدولة السياسية والإدارية؛ وتجدر الإشارة إلى أن عدد تلك العائلات لم يتجاوز العشر.

- الاعتراف بالمذهب الشيعي، كملة لها حقوقها في الدولة، أدَّى إلى انخراط الشيعة في المطالبة بالمشاريع الإصلاحية السياسية والاجتماعية والاقتصادية القائمة على قاعدة المساواة بالحقوق الطائفية، وشارك في الحركة المطلبية ممثلو الطائفة في المجالس النيابية بشكل أساسي، وكانت ترفدهم تحركات قليلة كان يقوم بها بعض رجال الدين الشيعة. واستنهضت، أيضاً، الحركة الشعبية، وبشكل محدود، للانخراط في الحركة المطلبية العامة، وكان محركها الأساسي بعض النخب المثقفة أولاً، وما أخذ يرسخ في أذهان تلك الجماهير من بدايات متواضعة في الوعي السياسي والاجتماعي ثانياً.

- أما الاتجاهات الأخرى، التي تمثلها نخب المثقفين، أو بعض النوى من المعارضين السياسيين للعائلات التقليدية، فكان تحركها غير فعَّال لأنه كان يفتقد العمق الشعبي؛ لكن هذا لا ينفي أهمية تلك الاتجاهات كبذرة غُرِسَت وكان لا بد لها من أن تنمو وتكبر بمرور الزمن.

---

(١) مكـي، د. محمد كاظم: م . س : ص ٢١٦.

٧ - إستنتاجات الباب الثاني.

منذ تنازع المسلمون حول خلافة الرسول، ومنذ انتشار الإسلام إلى خارج الجزيرة العربية، ومنذ أن توسَّعت الدولة الإسلامية في داخل مجتمعات غير عربية، شهد المجتمع العربي- الإسلامي انشطارات عديدة كانت تدور حول محورين إثنين: الديني والسياسي.

أما المحور الديني فبرز من خلال مظاهر تمزق الإسلام إلى مذاهب وفرق، من أهمها المذهبين الرئيسين: السنة والشيعة.

أما المحور السياسي فقد تأثر بالانشطارات المذهبية والدينية من جهة، والانشطارات العرقية والقومية من جهة أخرى.

فالانشطارات **المذهبية** أدَّت إلى أن يستلم المذهب الأقوى قيادة السلطة السياسية، أو كانت السلطات السياسية، في أحيان كثيرة، تتخذ لنفسها مذهباً يتفق مع مذهب الأكثرية الإسلامية لكي تستقوي به في داخل السلطة. فكان المذهب السني - في معظم المحطات التاريخية- هو المذهب الحاكم، بينما كان المذهب الشيعي، على العكس منه، يلعب، في معظم الأحيان دوره في موقع المعارضة الدينية والسياسية.

أما الانشطارات **العرقية والقومية** فقد أخذت تظهر بعد أن أتَّخذ الخلفاء العباسيون من الفرس- وبعدهم الأتراك- حلفاء لتدعيم موقعهم في المعارضة ثم في السلطة. فمنذ ذلك التاريخ انشطرت الدولة الإسلامية -بعد أن استفحل الصراع العرقي تارة والمذهبي تارة أخرى- إلى دويلات متعددة متصارعة متناحرة.

إنعكست الآثار التاريخية: التمزق المذهبي والسياسي، على الوضع اللبناني، بإماراته المتعددة، وكان قد خضع تارة أو أُخضِع تارة أخرى لحكم الدويلات المتناحرة. وإنه - هوبالذات- وبعد أن توحَّدت الدولة الإسلامية تحت ظل الحكم التركي - العثماني بقي يعيش تحت ظل حكم الإمارات والأمراء المقاطعجين الخاضعين، بدورهم، لسلطة الوالي التركي. فنتج عن تمزق لبنان إلى إمارات سلسلة من الحروب والمعارك الدموية لم تنته، في يوم من الأيام، إلى مصلحة دائمة لأي إمارة منها، وإنما كانت الواحدة منها تستنزف طاقات الأخرى فيأتي الوالي العثماني ليعيش هانئاً على أصوات قرقعة السلاح المشحوذ من طرف محلي في وجه طرف محلي آخر، لكي يأخذ حصته من الضرائب المفروضة على رقاب الطبقات المنتجة، من مزارعين وفلاحين، تلك التي كانت- باستمرار تدفع الثمن من كرامتها وعرقها ودمها.

وعلى قاعدة التشرذم السياسي والمذهبي عاش الشيعة في لبنان في أتون الاضطهاد والملاحقة الدائمين، بالإضافة إلى منعهم من ممارسة حقوقهم الدينية على قاعدة المذهب الشيعي. وبدورهم، كان شيعة لبنان، وبدافع من عقائدهم الدينية والسياسية، في موقع المعارضة الدائم، كانوا يلجأون تارة إلى اتباع مبدأ التقية خوفاً من الملاحقة والاضطهاد، وتارة أخرى إلى الظهور في العلن وإثارة الانتفاضات في وجه السلطات الحاكمة.واستمر شيعة لبنان على هذا المنوال حتى إنهم لم يسلموا من زعمائهم الذين مارسوا عليهم أقسى أنواع الاضطهاد الاجتماعي في مراحل ما يُسمَّى بالكيانات الإقطاعية الذاتية وما قبلها. وكانت أساليب الاضطهاد المقاطعجي الشيعي تُمارس تحت سمع وبصر علماء الدين الشيعة وصمت مطبق منهم. ولم يكن لهذا الموقف من تفسير، فإذا كانت التقية مطلوبة لاتقاء شر الخصوم المذهبيين، فما هو السبب الذي لأجله امتنع فيه علماء الدين الشيعة من قول كلمة حق في وجه حاكم شيعي ظالم ؟ فهل كان السبب يقبع من وراء إعطاء الأولوية لحفظ المذهب من اعتداءات الخصوم الخارجيين ؟ فإذا كان ذلك كذلك، فلا نحسب نحن أن هذه هي الحقيقة، لأنه لو كان هذا هو السبب الحقيقي، لماذا كانت عائلة شيعية إقطاعية تستأصل شأفة عائلة شيعية أخرى، ولم توفر حتى أرواح شيوخها ونسائها وأطفالها.

ولم يكن صمت علماء الدين الشيعة عن اضطهاد أبناء طائفتهم هو الصمت المحيِّر الوحيد، بل كان هناك صمت آخر هو صمت أولئك الرعايا/الضحايا أنفسهم عندما كانوا يقدِّمون أنفسهم وأموالهم وأرواحهم قرابين في سبيل الدفاع عن هذه أو تلك من عائلات زعمائهم المقاطعجيين، وكانوا يفعلون الشيء ذاته عندما كانوا يقدمون كل شيء في سبيل انتفاضات كان يقوم بها أولئك الزعماء لتدعيم مواقعهم الذاتية السياسية والاقتصادية.

يُولِّد الانغلاق المذهبي، بمصادره الغيبية والروحية، ثقافة شعبية تعصبية، وخاصة في المجتمعات المتخلفة؛ وهذه بدورها تؤدي إلى المزيد من الانغلاق. فالنسق الثقافي المذهبي- بشكل عام- هونسق مغلَق لأنه أحادي الجانب والمصدر؛ ولأن مجتمع المقاطعات في جبل عامل، في تلك المحطة التاريخية، كان مُغلَقاً إزاء غيره من المجتمعات الأخرى المتصارعة باستمرار، مما يمنعها من الاحتكاك الإيجابي فيزيدها انغلاقاً ثقافياً.

ولأن الثقافة الدينية لا تلتزم بنظرية الصراع بين الطبقات: فالفقر والغنى- باستثناء شواذهما- مردُّهما إلى نظرية النعمة الآلهية قاعدة أساسية، فالفقر والغنى هما من عند الله؛ ولأن الشيعة كانوا يعيشون في هواجس الخطر الدائم والداهم، نحسب أننا قد نجد تفسيراً لصمت علماء الدين الشيعة عن الاضطهاد الاجتماعي الذي كان يمارسه المقاطعجيون الشيعة بحق رعاياهم من الشيعة أنفسهم.

لقد عُدَّت نهاية الحكم العثماني بداية مرحلة جديدة، ومختلفة تماماً عن المراحل التي سبقتها، فمع أواخر هذا العهد أخذت الاتجاهات الوطنية والقومية تتمظهر- حسب ما يعتقد المسلمون- على حساب تغييب الخلافة الإسلامية ووحدها.

إن تسارع الأحداث الدولية: الصراع الدولي - العثماني، وأطماع الدول الغربية في بلادنـا لأسـباب اقتصـادية وسياسية استراتيجية، لم تدع للاتجاهات السياسية القومية- المولـودة حديثاً - أن تأخذ قسطها الكافي من النضج والتطبيع وجمع الإمكانيات في سبيل مواجهة ما يُخَطَّط للمنطقة من مشاريع مدعومة بقوى كبرى خرجت، لتوها، منتصرة على الدولة العثمانية، التي حكمت بلادنا باسم الإسلام لأكثر من أربعماية سنة تقريباً.

جـاءت نهاية الحكم العثماني وكأنه الحلم الذي انبهرت به طلائع النخب السياسية والثقافية العربية؛ وشكَّل عرساً حقيقياً للجماهير الواسعة في المنطقة العربية، والسبب شدة الظلم والاضطهاد الذي كان يمارس على رقابها من قبل السياط العثمانية تارة ومن زعمائها المحلـيين تارة أخرى، فلعلَّ التغيير الجديد يحمل الأمل بالخلاص، بل يكفي تلك الجماهير المسـحوقة أنها تخلَّصت من كابوس مزعج ومخيف. كانت الفرحة عارمة والآمال كبيرة في مسـتقبل يُبنى على أنقاض الاستعباد والظلم والجوع وأعواد المشانق. وكانت تلك الفرحة معادلة لفرحة الخلاص من الجوع حتى الموت، والخلاص من الموت نفسه الذي كان ملازماً للوجود التركي من على مشانقه المنصوبة.

وكانـت الآمـال كبيرة، ولكن الآمال لا تتحقق بمجرد الحلم، فتحقيق الآمال مرتبط بالوعي السياسي والثقافي والاجتماعي أولاً، وبوجود مشروع فكري- سياسي- اجتماعي اقتصـادي يمـثل وحدة الشعب في آماله وأحلامه ومصالحه. لكن مثل هذا المشروع كان غائباً، حتى وإن وُجدَت مشاريع وحدوية فإنما كانت جنيناً لم يكتمل نموه بعد، ولا يحمل الاطمئنان، في محتواه الفكري، لشتى الأطراف والتجمعات، بانتماءاتها الإقليمية والدينية.

ففي ظل غياب أي مشروع توحيدي نابع من مصالح شعوب المنطقة ويمثِّل مصالحهم، جاء الانتداب الفرنسي والبريطاني بمشاريعه الجاهزة، فاستطاع من خلالها أن يفرض نفسه بديـلاً للعهـد العـثماني البائد. ولهذا لم يصمد الداعون للقومية من خلال مشروعهم الوحـدوي، غير المكتمل، في وجه التيارات العديدة التي خلقها الانتداب الأجنبي، والتي انجرفت وراء خططه، مُنفِّذَة لرغباته التي تستجيب في أكثر جوانبها لمصالحها الفئوية.

وكان انعكاس نجاح مشروع الانتداب التفتيتي، على الصعيد القومي، واضحاً في لبنان بشـكل خـاص، للأسباب التي تميزه عن غيره من الأقطار العربية الأخرى، ومن تلك المميزات : التعددية الطائفية التي ازدادت حِدَّةً بعد ضمِّ مناطق أخرى إلى جبل لبنان، لأن تلك المناطق كانت ذات أكثرية إسلامية.

لم يُكتَب النجاح للدعوات الوحدوية مع سوريا، التي كان من دعاهًا أكثرية إسلامية وأقلية مسيحية ضئيلة، لأنها لم تكن تُعبِّر عن مصلحة وحدوية حقيقية تطمئن لها كل الطوائف، إذ كانت تحمل ثوابت إسلامية لن يطمئنَّ المسيحيون إليها.وفي خضمِّ معركة الثوابت المسيحية التي وُضِعَت في مواجهة الثوابت الإسلامية، اتخذت الاتجاهات السياسية -في ذلك الحين- أبعاداً طائفية أعطت الغَلَبَة، في أي حوار بين الطرفين للمنطق السياسي- الطائفي والقطري.

لم ينحصر الصراع السياسي المسيحي - الإسلامي بين طرفين دينين، لأنه لم يسع أي منهما لتكتيل المذاهب التي تنتمي إلى دين واحد في كتلة واحدة؛ وإنما كان يحصل على هامش الصراع المسيحي - الإسلامي صراعات مذهبية بحيث أخذ كل مذهب يعمل جاهداً لتحقيق مصالحه الفئوية، آنئذٍ تحوَّل المسيحيون إلى طوائف- سياسية متعددة، وكذلك فعل المسلمون.

أما الشيعة فتحوَّلوا إلى مذهب سياسي - طائفي، كما فعل غيرهم، وأخذوا يطالبون بالمساواة والعدالة على قاعدة الاعتراف بحقوقهم. وما أخذ يُمَيِّز وضعهم أنهم أصبحوا ينعمون بالاعتراف بهم- لأول مرة- كمذهب رسمي بعد أن حُرِموا منه لمئات السنين.

فبعد أن زال الاضطهاد المذهبي عن كاهل الشيعة أخذوا يخوضون معركة ضد لاضطهاد السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وكأن الاضطهاد المذهبي كان سجناً حديدياً يحول بينهم وبين التفرغ للمعركة السياسية - الاجتماعية؛ وعندما أُزيل ذلك الكابوس عن كاهلهم تفتَّحت أعينهم وآذانهم وعقولهم إلى أن هناك كثيراً من القضايا الحياتية، مادية وفكرية، تستأهل النضال في سبيلها.

عُدَّت مرحلة الانتداب الفرنسي مرحلة البداية في تكوين الطائفية- السياسية للشيعة دون غيرهم من الطوائف اللبنانية الأخرى، لأن تلك الطوائف كانت تمارس حقوقها السياسية، بشكل أوبآخر، لأن الدولة العثمانية كانت تعترف لهم بتلك الحقوق.

إن الذي خاض معركة التكوين الطائفي- السياسي للشيعة هي تلك النخبة الاقتصادية من أبناء العائلات التقليدية، وبتأثير ضئيل من رجال الدين الشيعة، الذين كان معظمهم يعمل تحت ظل الزعامات السياسية التقليدية وتأثيرها؛ وإذا ما حاول السياسيون التقرب من رجال الدين فإنما الهدف كان تقوية مواقعهم السياسية.

أما من كان مناوئاً لسلطة التقليديين واتجاهاتهم السياسية، فكانت بعض النخب من المثقفين وطلاب المراكز السياسية الذين يتمتعون بفعالية ومقدرة وإمكانيات المواجهة. ولكن أصحاب الاتجاهات الفكرية الوطنية والقومية كانوا بذرة قد غُرِسَت لتنمو- فيما بعد- من حيث نوعية اتجاهاتها من جهة، ونوعية المؤيدين لها وعددهم من جهة أخرى.

الملاحق

(الملحق الرقم ١)

الأئمة الاثنا عشر عند الشيعة الإثني عشرية

١) **علي بن أبي طالب**: (٢٣ ق.هـ- ٤٠ هـ=٦٠٠- ٦٦١ م).
٢) **الحسن بن علي**: (٣- ٥٠ هـ=٦٢٤- ٦٧٠ م).
٣) **الحسين بن علي**:(٤- ٦١ هـ=٦٢٥- ٦٨٠ م).نشأت، بعد استشهاده، الفرقة الكيسانية التي لا تحصر الإمامة بأبناء علي من فاطمة، ولذلك اعتقدوا أن الإمامة انتقلت إلى محمد بن الحنفية؛ وهو إبن لعلي من غير زوجته فاطمة.
٤) **علي بن الحسين (زين العابدين)**: (٣٨- ٩٤ هـ=٦٥٨- ٧١٢ م).
٥) **محمد الباقر**:(٥٧- ١١٤هـ=٦٧٦- ٧٣٢ م).نشأت الفرقة الزيدية التي تعتقد بإمامة زيد بدلاً عن أخيه محمد الباقر. ٦) **جعفر الصادق**: (٨٠- ١٤٨هـ=٦٩٩- ٧٦٥ م).تأسست الدولة العباسية في العام ١٣٢هـ.
٧) **موسى الكاظم**: (١٢٨- ١٨٣هـ=٧٤٥- ٧٩٩ م).إفترقت الإسماعيلية عن الإثني عشرية لأنها اعتقدت بوجوب انتقال الإمامة إلى أبناء اسماعيل، الأخ الأكبر لموسى الكاظم.
٨) **علي الرضا**: (١٥٣- ٢٠٣هـ=٧٧٠- ٨١٨ م).يُظنُّ أنه مات مسموماً بعد أن عيَّنه المأمون خليفة له.
٩) **محمد الجواد**: (١٩٥- ٢٢٠هـ=٨١١- ٨٣٥ م).
١٠) **علي الهادي** : (٢١٤- ٢٥٤هـ=٨٢٩- ٨٦٨ م).
١١) **الحسن العسكري** : (٢٣١- ٢٦٠هـ=٨٤٦- ٨٧٤ م).
١٢) **محمد المهدي** : (٢٥٦- ؟؟؟هـ=٨٧٠- ؟؟؟ م).اختفى وعمره خمس سنين.

(الملــحق الرقم ٢)

تقسيم تاريخ جبل عامل السياسي

١) **تــاريخ جبل عامل القـــديم** : يبتدئ بهجرة قبيلة "عاملة بن سبأ"؛ وينتهي في العام ١٥١٦م= ٩٢١هـ، بداية الخضوع لعهد الأتراك العثمانيين.

٢) **تــاريخ جـــبل عـــامل الوسيط** : يبتدئ مع العهد التركي، وينتهي مع بداية عهد المتصرفية في العام ١٨٦١م=١٢٧٧هـ.

٣) **تــاريخ جبل عامل الحديث** : يبتدئ في العام ١٨٦١م، وينتهي في العام ١٩٤٣م= ١٣٦٢هـ، وهو تاريخ إعلان الميثاق الوطني بعد إعلان استقلال لبنان.

****

جبل عامل والعهود الحاكمة في لبنان حسب الأدوار التاريخية

أولاً : الـــدور القـــديم : (٦٣٥- ١٥١٦م=١٣- ٩٢١ هـ):

١- لبنان في العهد الأمــوي :٦٣٥- ٧٥٠م=١٣- ١٣٢هـ.

٢- لبنان في العهد العبــاسي:٧٥٠- ٨٧٠م=١٣٢- ٢٥٦هـ.(الحكم المباشر).

٣- لبـــنان تحت حكم الدويلات العباسية:

أ- الإمـــارة التنوخية: ٧٦٣ م =١٤٥هـ.

ب- الدولــة الطولونية: ٨٧٩- ٩٠٢ م=٢٦٥- ٢٨٩هـ.

ج- القـــرامطـــــــــة: ٩٠١- ٩٠٥ م=٢٨٨- ٢٩٢هـ.

د- الدولـــة الأخشيديـــة: ٩٣٥- ٩٦٩ م=٣٢٣- ٣٥٨هـ.

هـ- الدولـــة الحمدانيـــة: ٩٦٧ م =٣٥٦هـ.

و- الدولـــة الفاطميـــة: ٩٦٩- ١٠٧٠ م=٣٢٣- ٤٦٢ هـ.

ز- السلاجقـــــــــة: ١٠٧٩ م =٤٧١هـ.

٤- العهـــــد الصلـــــيبي: ١٠٩٨- ١٢٦٠ م=٤٩١- ٦٥٨ هـ.

٥- الدويــلات في العهد الصليبي:

أ- الأتابكــة الأتراك: ١١٠٤- ١١٥٤ م=٤٩٧- ٥٤٨ هـــ.

ب- الدولــة الزنكية: ١١٥٤- ١١٧٤ م=٥٤٨- ٥٦٩هـــ.

ج- صلاح الدين الأيوبي: ١١٧٤- ١١٩٣ م=٥٦٩- ٥٨٩هـــ.

د- الدولة الأيوبيـــة:١١٩٣- ١٢٦٠ م=٥٨٩- ٦٥٧ هـــ.

هــ- المماليك البحريون: ١٢٦٠- ١٣٨٢ م=٥٦٧- ٧٨٤هـــ.

و- المماليك البرجيون: ١٣٨٢- ١٥١٦ م=٧٨٤- ٩٢١هـــ.

****

الإمــارات الإقطاعية اللبنانية في خلال القرن ١٥ م.

١) الإمــارة التنوخية.	٦) أمراء بني سيفا في عكار.
٢) الإمــارة العسافية في عكـــار.	٧) الإمــارة المعنية في الشوف.
٣) مقدمية الموارنة في الشمال.	٨) الإمارة الشهابية في وادي التيم.
٤) المشايخ الحمادية الشيعية.	٩) مقدمية جزين الشيعية.
٥) أمراء بعلبك والبقاع.	١٠) إمارة بني بشارة في الجنوب.

خريطـــة التوزع الشيعي حتى القرن ١٥ م.

القرن ١٠ م	جبل عامل- الهرمل.
القرن ١١ م	جبل عامل- الهرمل- طرابلس.
القرن ١٣ م	جبل عامل- الهرمل- طرابلس- كسروان.
القرن ١٤ م	تشدَّد المماليك في ملاحقة الشيعة بعد الحروب الصليبية.
القرن ١٥ م	بدايــة الإمــارات الإقطاعــيــة في لبنـــان بعد الخضــوع للعهـــد التركي- العثماني؛ فتمركز الشيعة في جبل عامل.

****

ثانياً:تاريخ جبل عامل الوسيط (١٥١٦- ١٨٦١ م=٩٢١-١٢٧٧هـ).

١ - الإمـــارة المعنيـــة (١٥١٦- ١٦٩٧ م=٩٢١- ١١٠٨هـ

الأميـــر فخر الدين الأول (١٥١٦- ١٥٤٤ م=٩٢١ - ٩٥١ هـ)
الأميـــر قرقمـــاز (١٥٤٤- ١٥٨٥ م=٩٥١ - ٨٩٣ هـ)
الأميـــر فخر الدين الثاني (١٥٩٠- ١٦٣٤ م=٨٩٨ - ١٠٤٣هـ)
الأمـــير ملـــحم (١٦٣٧- ١٦٥٨ م=١٠٤٦- ١٠٦٨هـ)
الأمـــير أحمـــد (١٦٦٤- ١٦٩٧ م=١٠٧٤- ١١٠٨هـ)

٢ - الإمـــارة الشهابيـــة (١٦٩٧- ١٨٤٢ م=١٠٧٤- ١٢٥٨هـ)

الأمـــير بشيـــر الأول (١٦٩٨- ١٧٠٦ م=١١٠٩- ١١١٨هـ)
الأمـــير حيـــدر (١٧٠٦- ١٧٢٩ م=١١١٨- ١١٤١هـ)
الأمـــير ملـــحم (١٧٢٩- ١٧٥٤ م=١١٤١- ١١٦٧هـ)
الأميران أحمد ومنصور (١٧٥٤- ١٧٦٣ م=١١٦٧- ١١٧٦هـ)
الأمـــير منصـــور (١٧٥٤- ١٧٧١ م=١١٧٦- ١١٨٥هـ)
الأمـــير يـــوسف (١٧٧١- ١٧٨٨ م=١١٨٥- ١٢٠٢هـ)
الأميـــر بشير الثـــاني (١٧٨٨- ١٨٤٠ م=١٢٠٢- ١٢٥٦هـ)
الأمير بشير الثـالـــث (١٨٤٠- ١٨٤٢ م=١٢٥٦- ١٢٥٨هـ)
القائمقاميتـــــان (١٨٤٢- ١٨٦١ م=١٢٥٨- ١٢٧٧هـ)

****

ثالـــثـــاً :تـــاريخ جبل عامل الحديث: (١٨٦١- ١٩٤٣م- ١٢٧٧- ١٣٦٢هـ)، وهو ما يمكن تسميته بالدور المخضرم، وفيه خضع لبنان للسـيطرتين : العثمانـيـة(١٨٦١- ١٩١٨م=١٢٧٧- ١٣٣٦هـ).
والفرنسية (١٩١٨- ١٩٤٣م=١٣٣٦- ١٣٦٢هـ) [١].

---

(١) استخلصنا هـذه التقسيمات من : مكي، محمد علي:**لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني (٦٣٥- ١٥١٦م)**:دار النهار للنشر:بيروت:١٩٧٧:د. ط: (راجع الخرائط ص ص ٢٩١- ٣٠٠).

الملـــحق الرقم ٣
الأدوار التشريعيــة للمجالس النيابيــة، وأسماء ممثلي الشيعــة فيها.

(المصدر:البيانات الوزارية:المجلد الثالث:ص ٢٠٠٥).

١) **أعضـــاء اللجنة الإدارية** (١٩٢٠/٩/٢٢- ١٩٢٢/٣/٨):وهم إبراهيم بك حيدر (مهندس زراعي- ملاّك- بعلبك).- وحسين الزين (ملاّك- النبطية).

٢)

- توزيع أعضاء اللجنة الإدارية على الطوائف:

ماروني	شيعي	سني	أرثوذكس	كاثوليك	المجمـــــــــوع
٦	٢	٤	٣	١	١٦

٢- مجلس نواب لبنان الكبير (١٩٢٢/٥/٢٤م إلى ١٩٢٥/١/١٣م):

- **لواء لبنان الجنوبي**:فضل الفضل- نجيب عسيران- يوسف الزين.
- **لواء البقـــــاع** : أحمد الحسيني - إبراهيم حيدر.

- توزيع أعضاء المجلس على الطوائف :

ماروني	شيعي	سني	أرثوذكس	كاثوليك	دروز	أقليات	المجمـــوع
١٠	٥	٦	٤	٢	١	١	٢٩

٣- المجلس النيابي للبنان الكبير (١٩٢٥/٧/١٣م):

- **الجنوب** :نجيب عسيران- يوسف الزين- عبد اللطيف الأسعد.
- **البقـــاع**:صبحي حيدر- صبري حماده.

٤- مجلس الشيوخ (١٩٢٥/٥/٢٤م):

- **الجنوب** : حسين بك الزين (ملاّك)- فضلِ بك الفضل(ملاّك).
- **البقـــاع**:إبراهيم حيدر، عزل وعُيِّن بدلاً عنه أحمد الحسيني.

توزيع أعضاء مجلس الشيوخ على الطوائف :

ماروني	شيعي	سني	أرثوذكس	كاثوليك	دروز	أقليـــات	المجمـــوع
٥	٣	٣	٢	١	١	١	١٦

بعد اندماج مجلس النواب مع مجلس الشيوخ

الدور التشريعي.	الأعضاء المنتخبون	الأعضاء المعيّنون
الأول **من١٨/١٠/١٩٢٧م** **إلى١٣/٥/١٩٢٩.**	- **الجنوب**:نجيب عسيران- يوسف الزين- عبد اللطيف الأسعد. - **البقاع**:صبحي حيدر- صبري حماده.	- **أحمد الحسيني (كسروان)**.حسين الزين وفضل الفضل(**النبطية**).
الثاني **من ١٥/٧/١٩٢٩م** إلى ١٩/٥/١٩٣٢م	- **الجنوب**:نجيب عسيران- يوسف الزين- عبد اللطيف الأسعد. - **البقاع**: إبراهيم حيدر- صبري حماده.	أحمد الحسيني- علي نصرت الأسعد- فضل الفضل.
الثالث **من ٣٠/١/١٩٣٤م** **إلى ٢٤/٧/١٩٣٧م**	- **الجنوب**:نجيب عسيران- فضل الفضل (خلفه ابنه بعد وفاته). - **البقاع**:صبري حماده.	**البقاع**:إبراهيم حيدر.
الرابع **من ٢٦/١٠/ ١٩٣٧** **إلى ٢١/٩/١٩٣٩ م.**	- **الجنوب**: أحمد الأسعد- رشيد بيضون- كاظم الخليل- نجيب عسيران- يوسف الزين(جميعهم ملاّكون). - **البقاع**: إبراهيم حيدر- صبري حماده. - **جبل لبنان**: أحمد الحسيني.	- **الجنوب**: بهيج الفضل- علي العبدالله (ملاّكون). - **البقاع**: الأمير رشيد حرفوش(ملاّك).
الخامس **من ٢١/٩/١٩٤٣** **إلى ٨/٧/١٩٤٧م.**	- **الجنوب**: عادل عسيران- رشيد بيضون- محمد الفضل- علي العبد الله- أحمد الأسعد- كاظم الخليل. - **البقاع**: صبري حماده- إبراهيم حيدر. - **جبل لبنان**: أحمد الحسيني. - **بيروت**: محمد بيضون.	

الملحق الرقم (٤)

أسماء النواب الشيعة في أثناء عهد الانتداب،
وعدد المرات التي مثّل فيها كل منهم الطائفة الشيعية.

رقم	إسم النائب		رقم	إسم النائب	
١	أحمد الأسعد	٢	١١	كاظم الخليل	٢
٢	عبد اللطيف الأسعد	٢	١٢	حسين الزين	١
٣	علي نصرت الأسعد	٢	١٣	يوسف الزين	٣
٤	رشيد بيضون	٢	١٤	علي العبدالله	٢
٥	محمد بيضون	١	١٥	عادل عسيران	١
٦	رشيد حرفوش	١	١٦	نجيب عسيران	٤
٧	أحمد الحسيني	٤	١٧	هيج الفضل	٢
٨	صبري حماده	٥	١٨	فضل الفضل	٣
٩	إبراهيم حيدر	٥	١٩	محمد الفضل	١
١٠	صبحي حيدر	١			

****

الملحق الرقم (٥)

أسماء ممثلي الطائفة الشيعية في الوزارات اللبنانية في أثناء عهد الانتداب الفرنسي
وعدد مرات التمثيل

رقم	إسم الوزير		رقم	إسم الوزير	
١	أحمد الأسعد	٢	٥	إبراهيم حيدر	٤
٢	علي نصرت الأسعد	١	٦	صبحي حيدر	٢
٣	أحمد الحسيني	٧	٧	عادل عسيران	١
٤	صبري حماده	١	٨	فؤاد عسيران	١

الملحق الرقم (٦).

نسب تمثيل العائلات الشيعية في المجالس النيابية والوزارات في أثناء عهد الانتداب الفرنسي.

رقم	إسم العائلة	مرات التمثيل في النيابة	النسبة ١٠٠%	مرات التمثيل في الوزارة	النسبة ١٠٠%
١	الأسعد	٦	١٣،٦٣	٣	١٥،٧٨
٢	بيضون	٣	٦،٨١		
٣	الحسيني	٤	٩،٠٩	٧	٣٨،٨٤
٤	حماده	٥	١١،٣٦	١	٥،٢٦
٥	حيدر	٦	١٣،٦٣	٦	٣١،٥٧
٦	الخليل	٢	٤،٥٤		
٧	الزين	٤	٩،٠٩		
٨	العبدالله	٢	٤،٥٤		
٩	عسيران	٥	١١،٣٦	٢	١٠،٥٢
١٠	الفضل	٦	١٣،٦٣		
١١	حرفوش	١	٢،٢٧		
	المجموع	٤٤	١٠٠%	١٩	١٠٠%

كشف بالمصادر والمراجع

(أ)

- الأمين، محسن:**أعيان الشيعة(ج١)**:دار التعارف:بيروت:١٩٨٣:د.ط.
- أركون، محمد: **تاريخية الفكر العربي- الإسلامي**:مركز الإنماء القومي:بيروت:١٩٨٦: ط١.(تعريب هاشم صالح).
- إيبش ، يوسف:**الإمام والإمامة عند الشيعة**: دار الحمراء:بيروت:١٩٩٠:ط١.
- ابن الاثـير: **الكامل في التاريخ(م٥)**:دار الكتب العلمية: بيروت: ١٩٩٨: ط٣.
- أنطونيوس، جورج:**يقظة العرب**:دار العلم للملايين:بيروت:١٩٦٦:ط٢.

(ب)

- البغدادي، عبد القاهر:**الفَرق بين الفِرَق**:دار الآفاق الجديدة:بيروت:١٩٨٠:ط ٤.
- بولـياك، أ.ن:**الإقطاعية في مصر وسوريا ولبنان**:دار المكشوف:بيروت:١٩٤٨:ط١: (تعريب عاطف كرم).

(ج)

- الجابري، محمد عابد: **بنية العقل العربي**: مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت: ١٩٨٦:ط١
- جـب، هاملتون:**دراسات في حضارة الإسلام**:دار العلم للملايين:بيروت:١٩٧٩: ط٣ : (تعريب د. إحسان عباس).
- جفّال، د.خليل:**الشعوبية والأدب**:دار النضال:بيروت:١٩٨٦:ط١.

(ح)

- حنفي، د.حسن: **الحركات الإسلامية في مصر**:المؤسسة الإسلامية للنشر:بيروت: ١٩٨٦:ط١
- ا لحسني، هاشم معروف:**الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة**:دارالقلم:بيروت:١٩٧٨:ط١.
- حـتي، فيـليب:**لبنان في التاريـخ**:دار الثقافة:بيروت:١٩٨٠:ط١.
- :**تاريـخ العـرب**:دار غندور:بيروت:١٩٧٤:ط٥.
- الحريري، سيد علي: **الحروب الصليبية**:دار التضامن:بيروت:١٩٨٨:ط١.
- حنا، عبدالله:**الاتجاهات الفكرية في سوريا ولبنان**:دار الأهالي:دمشق:١٩٨٧:ط١.

- حلاق، د. حسان: **دراسات في تاريخ لبنان المعاصر (١٩١٣- ١٩٤٣)**: دار النهضة العربية: بيروت:١٩٨٥: د.ط.

(خ)

- الخميـــني:**الحكومة الإسلامية(ولاية الفقيه)**:دار القدس:بيروت:د.ت:د.ن.
- :نــص **الوصـــية السياسية الآلهية**:وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي:طهران: ١٤٠٨هـ=١٩٨٧م:د.ط.
- خلــيفة، د.عصام كمال: **الحدود الجنوبية للبنان** (بين نخب الطوائف والصراع الدولي ١٩٠٨- ١٩٣٦): د.ن: بيروت:١٩٨٥:د.ط.

(د)

- دروزة، محمد عزت:**العرب والعروبة (ج٣)**:المكتبة العصرية:صيدا:١٩٧٨:ط٢.

(ذ)

-ذياب، حسن:**تاريخ صور الاجتماعي (١٩٢٠- ١٩٤٣)**:دار الفارابي:بيروت:١٩٨٨: ط١

(ر)

- أبوريـــان، محمـــد عـــلي: **تـــاريخ الفكـــر الفلسفي في الإسلام**: دارالمعرفة الجامعية: الاسكندرية: ١٩٨٠:د.ط.
- رضا، أحمد: **مجلـــة العرفان**: مجلّد١٤.

(ز)

- الزين، علي:**للبحث عن تاريخنا**: د.ن:د.م:١٩٧٣:د.ط.
- :**العادات والتقاليد في العهود الإقطاعية**:دار الكتاب اللبناني:بيروت: ١٩٧٧: ط١.

(س)

- سليمان، محمد كامل:**الأيديولوجية الشيعية في رثاء الحسين**:دارالكتاب اللبناني: بيروت: ط١.
- ســويـــد، د.ياسين: **التاريخ العسكري للمقاطعات اللبنانية في عهد الإمارتين (ج١)**: المؤسسة العربية للدراسات والنشر:بيروت:١٩٨٠:ط١.

- سليمان، حسن سلمان:"علاقة جبل عامل بالقوى المحلية في بلاد الشام الجنوبية ومصر" (٥٣- ٦٥):**مجلة الباحث (العدد ٢٠ و ٢١)**:بيروت.
- سـعد، حسـن محمـد: **جبل عامل والأتراك والفرنسيين(١٩١٤- ١٩٢٠)** :دار الكاتب: بيروت:١٩٨٥:ط٢.
- السودا، يوسف: **في سبيل الاستقلال** (ج١): د.ن : بيروت:١٩٦٧:د.ط.

(ش)

- شرف الدين، عبد الحسين:**المراجعـات**:مؤسسة العرفان:بيروت:١٩٨٠:ط٢١.
- الشهرستاني:**الملل والنحل**(ج١):دار صعب:بيروت: ١٩٨٦:د.ط.
- شـعيب، د.عـلي عبد المنعم:**مطالب جبل عامل (الوحدة والمساواة في لبنان الكبير ١٩٠٠- ١٩٣٦)**:المؤسسة الجامعية:بيروت:١٩٨٧:ط١.
- الشيخ علي، غسان:"السلطة السياسية في جبل عامل بعد سنة ١٩٢٠"(١٠١- ١٠٨): **مجلة الباحث**: السنة الرابعة:(العددان ٢٠/٢١):ص١٠٢).

(ص)

- آل صفا، محمد جابـر:**تاريخ جبل عامـل**:دار النهار للنشر:بيروت:١٩٨١:د.ط.
- الصليبي، د.كمال: **منطلق تاريخ لبنان**:بيروت:١٩٧٩:ط١.
- **:تاريخ لبنان الحديث**:دار النهار للنشر:بيروت:١٩٧٨:ط٤.

(ض)

- ضيف، د. شوقي:**العصر العباسي الأول**:دار المعارف:القاهرة:١٩٦٦:ط٧.
- ضاهر، د. مسعود: **الانتفاضات اللبنانية ضد النظام المقاطعجي**: دارالفارابي: بيروت: ١٩٨٨:ط١.
- **:الجـذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية (١٦٩٧- ١٨٦١م)**:معهد الإنماء العربي: بيروت: ١٩٨٦: ط٣.

(ع)

- عبد الباقي، د.زيدان :**علم الإجتماع الديني**: مكتبة غريب:القاهرة:١٩٨١:د.ط.
- العظم، د. صادق جلال:**نقد الفكر الديني**:دار الطليعة:بيروت:١٩٨٢:ط٥.
- عمارة، د. محمد:**تيارات الفكر الإسلامي**:دار الوحدة:بيروت:١٩٨٥:د.ط.

(ف)

- فخري، د.ماجد:**تاريخ الفلسفة الإسلامية**:الدار المتحدة للنشر:بيروت:١٩٧٩: (تعريب د.كمال اليازجي).
- فرحات، هاني:**الثلاثي العاملي في عصر النهضة**:الدار العالمية:بيروت:١٩٨١:د.ط.
- فارس، هاني:**النزعات الطائفية في تاريخ لبنان الحديث**: الأهلية للنشر والتوزيع: بيروت: ١٩٨٠:د.ط.

(ق)

- قمي، حسن طباطبائي:"نص الفتوى التي أغضبت الخميني":مجلة **الوطن العربي**: باريس: العدد (٤٣- ٥٦٩) :تاريخ٨/١/١٩٨٨.
- قربان، د . ملحم: **تاريخ لبنان السياسي الحديث**(ج١): الأهلية للنشر والتوزيع: بيروت: ١٩٧٨: د.ط:ص١٧.
- قدورة، د. زاهية: **الشعوبية وأثرها الاجتماعي والسياسي**: دارالكتاب اللبناني: بيروت: ١٩٧٢: ط١.
- قاسم، محمود عبد الرؤوف: **الكشف عن الحقيقة الصوفية**: دار الصحابة:بيروت: ١٩٨٧:ط ١.

(ك)

- كوثراني، د. وجيه: **الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي (١٨٦٠- ١٩٢٠)**: معهد الإنماء العربي: بيروت: ١٩٨٢:ط ٣ .

(ل)

- الليثي، سميرة مختار: **جهاد الشيعة**: دار الجيل: بيروت: ١٩٧٨: ط٢.
- لواساني، د. أحمد: **نظرات جديدة في تاريخ الأدب**: منشورات لواسان: بيروت: ١٩٨٨: ط٢.
- لونغريغ، ستيفن هـ. :**تاريخ سورية ولبنان تحت الانتداب الفرنسي**:دار الحقيقة: بيروت: ١٩٧٨: ط١: (تعريب بيار عقل).

(م)

- مغنية، محمد جواد : **تجارب محمد جواد مغنية**: دارالجواد: بيروت: ١٩٨٠: ط١.
- **الإسلام بنظرة عصرية**: دار العلم للملايين: بيروت: ١٩٧٨: ط٢.

- :**الشيعة والحاكمون**: دار الجواد: بيروت:١٩٨١: ط٥.
- المظفر، محمد رضا: **عقائـــد الإماميـــة**: دار الزهراء: بيروت: ١٩٨٣: ط٤.
- مكي، محمد علي: **لبنان من الفتح العربي إلى الفتح العثماني (٦٣٥- ١٥١٦م)** : دار النهار للنشر:بيروت:١٩٧٧:د.ط.
- مكي، د. محمد كاظم: **الحركة الفكرية والأدبية في جبل عامل**: دارالأندلس: بيروت: ١٩٨٢: ط٢.
- المنتظري: **دراسات في ولاية الفقيه**: الدار الإسلامية للطباعة: بيروت: ١٩٨٨: ط٢.
- مروَّة، علي: **التشيع بين جبل عامل وإيران**: رياض الريس للنشر: لندن:١٩٨٧: د.ط.
- مدكور، د. إبراهيم: **معجم العلوم الاجتماعية** : الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة: ١٩٧٥: د.ط.
- مراد، د.سعيد: **الحركة الوحدوية في لبنان بين الحربين العالميتين (١٩١٤- ١٩٤٦)**: معهد الإنماء العربي: بيروت: ١٩٨٦: ط١.
- المـــارديني، زهـــير: **الأستاذ (قصة حياة ميشيل عفلق)**: رياض الريس للكتب والنشر: لندن: ١٩٨٨:د.ط.

(و)

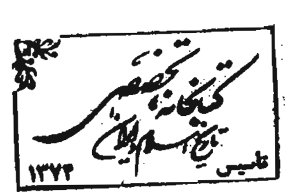
- وات، مونـــتغمري: **الفكـــر السياسي الإسلامي**: دار الحداثة: بيروت:١٩٨١: ط١: (تعريب صبحي حديدي).
- الوائلي، د. أحمد: **هويـــة التشيع**: دار الزهراء: بيروت:١٩٨٠: ط١.

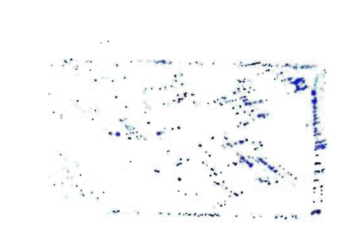
الموسوعات والمعاجم

- **مجموعة التشريع اللبناني(ج١)**: القسم الأول: باب إحصاء وأحوال شخصية: قانون العائلة.
- مدكور، د. إبراهيم: **معجم العلوم الاجتماعية** : الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة: ١٩٧٥: د.ط.
- الخـــوري، د. يوسف قزما : **البيانات الوزارية ومناقشتها في مجلس النواب(١٩٢٦- ١٩٨٤) (ج٣)**: مؤسسة الدراسات اللبنانية: بيروت: ١٩٨٦: ط١.

الصحف والمجلات والدوريات العلمية

- مجلـــة **العرفان**: مجلّد١٤.
- مجلة **الوطن العربي**: باريس: العدد(٤٣- ٥٦٩): تاريخ٨/١/١٩٨٨.
- **مجلة الباحث** (العددان ٢٠ و٢١):بيروت.





هذا الكتاب

■ لم يأت البحث، مطلقاً، على أساس استثناء الطوائف اللبنانية الأخرى سوى لأسباب منهجية. و إنه ليس من خلفياته أن تكون هناك قناعة بالأسس الفكرية والسلوكات السياسية لبقية الأطراف الطائفية أو حتى لأية واحدة منها. إنما جاء ليشكّل حلقة من سلسلة أبحاث نرجو إتمامها تتناول بقية الطوائف والمذاهب التي انخرطت في الحرب اللبنانية من منطلقات دينية ـ مذهبية.

■ يعمل كل من التيارين [الشيعيين: المحافظ والمُجَدِّد] لاستلام السلطة السياسية، لكن لكل منهما طريقه المختلف عن الآخر. فالتيار المحافظ يريده طريقاً مثالياً غيبياً إلى حد الاستحالة، أما التيار المجُدِّد فيريده واقعياً وعملياً ليُخرج العقيدة الشيعية من الطريق المستحيل، لكنه في الوقت الذي حاول فيه الخروج من نفق الاستحالة، من دون أن يعترف باستحالتها مباشرة بل مداورة، يقع أسير طريق وعر وصعب، إذ وقع في تناقض مع نظرية المعرفة الشيعية التقليدية أولاً، وأوقع الفكر الشيعي في استحالة جديدة ثانياً. فكيف حصل ذلك ؟

■ أما الشيعة فتحوّلوا إلى مذهب سياسي ـ طائفي، كما فعل غيرهم، وأخذوا يطالبون بالمساواة والعدالة على قاعدة الاعتراف بحقوقهم. وما أخذ يُمَيِّز وضعهم أنهم أصبحوا ينعمون بالاعتراف بهم ـ لأول مرة ـ كمذهب رسمي بعد أن حُرِموا منه لمئات السنين.

فبعد أن زال الاضطهاد المذهبي عن كاهل الشيعة أخذوا يخوضون معركة ضد الاضطهاد السياسي والاجتماعي و الاقتصادي، و كأن الاضطهاد المذهبي كان سجناً حديدياً يحول بينهم و بين التفرغ للمعركة السياسية ـ الاجتماعية؛ و عندما أزيل ذلك الكابوس عن كاهلهم تفتحت أعينهم وآذانهم وعقولهم إلى أن هناك كثيراً من القضايا الحياتية، مادية وفكرية، تستأهل النضال في سبيلها.

حسن خ. غريب

نحو تاريخ فكري – سياسي/ لشيعة لبنان

٤ ٢ ٤٢